

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE MEDICINA



TESIS DOCTORAL

**Persona y enfermedad : una contribución a la historia y
teoría de la antropología médica**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Diego Gracia Guillén

Madrid, 2015



* 5 3 0 9 8 0 1 2 2 5 *
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

FACULTAD DE MEDICINA

TESIS DOCTORAL

Madrid, septiembre de 1972

PERSONA Y ENFERMEDAD
=====

UNA CONTRIBUCION A LA HISTORIA Y
TEORIA DE LA ANTROPOLOGIA MEDICA

por

Diego Gracia Guillén

I N D I C E

INTRODUCCION	1
--------------------	---

PARTE PRIMERA

TEORIA DE LA REALIDAD PERSONAL

Cap. 1.- <u>Introducción histórica al estudio de la Antropología</u>	10
1. La idea del hombre en las culturas primitivas	13
2. La cultura clásica y la noción de persona: persona social, persona civil o jurídica, persona moral	24
3. La cultura cristiana: el concepto teológico y metafísico de persona	31
4. La cultura secularizada y el nacimiento de la Antropología	44
Cap. 2.- <u>Ciencia y Filosofía de la realidad</u> .	85
1. Lógica de razonamientos, lógica de principios y lógica de la realidad	91
2. <u>Epistēmē</u> y <u>philosophia</u> antiguas: <u>Aristóteles</u>	143
3. La ciencia moderna y el conocimiento talitativo de la realidad .	167
4. El momento transcendental de la realidad	238

Cap. 3.- <u>Consideración talitativa de la realidad humana: El hombre como naturaleza</u>	270
1. El dinamismo de las cosas reales y el puesto del hombre en el cosmos	273
2. La estructura talitativa de la realidad humana	286
3. La estructura esencial de la sustantividad humana	303
Cap. 4.- <u>Consideración transcendental de la realidad humana: El hombre como persona</u> .	330
1. El dinamismo de la realidad y el puesto del hombre en el mundo	332
2. La realidad humana: su carácter transcendental en acto primero	347
3. El ser del hombre: su carácter transcendental en acto segundo	359

PARTE SEGUNDA

TEORIA DE LA ENFERMEDAD HUMANA

Cap. 5.- <u>Realidad y sentido de la enfermedad en la medicina antigua</u>	392
1. La medicina especulativa: medicina y <u>sapientia</u> ; medicina y <u>scientia</u> ..	398
2. La medicina práctica: medicina y <u>prudentia</u> ; medicina y <u>ars</u>	434
3. La vía moderna	446

Cap. 6.- <u>La realidad de la enfermedad</u>	454
1. Realidad talitativa de la enfermedad	457
2. Realidad transcendental de la enfermedad	509
3. La tipificación transcendental de la enfermedad humana.....	518
Cap. 7.- <u>El sentido de la enfermedad</u>	530
1. El pesimismo antropológico	535
2. La teoría de la <u>natura sibi relict</u> a	574
3. El optimismo secularizado	594
4. El sentido de la enfermedad en la era hermenéutica: <u>mysterium doloris</u>	611
Cap. 8.- <u>Los fines de la Antropología médica</u> ..	673
1. Delimitación descriptiva de la Antropología médica	675
2. Los momentos fundamentales de la Antropología médica	752
3. El fin de la Antropología médica ..	772
NOTAS	774
BIBLIOGRAFIA	800
CONCLUSIONES	833

A XAVIER ZUBIRI Y PEDRO LAIN ENTRALGO

Como dedicación: he escrito el libro desde sus teorías y enseñanzas.

Como declaración: muchas veces son sus mismas palabras las que hablan en estas páginas. Sirva esta advertencia principal para suprimir gran número de llamadas.

Como introducción: el fin de esta tesis es introducir al lector en el pensamiento de mis dos maestros.

Διὸ σχεδὸν τῶν περὶ φύσεως
οἱ ἡλεῦστοι καὶ τῶν ἰατρῶν οἱ
φιλοσοφωτέρων τὴν τέχνην μετιόντες,
οἱ μὲν τελευτωσι εἰς τὰ περὶ ἰατρι-
κῆς, οἱ δ' εἰς τῶν περὶ φύσεως ἄρχον-
ται περὶ τῆς ἰατρικῆς

"Sucede que casi todos los que se ocupan de la naturaleza, (los filósofos), y de entre los médicos, los que se interesan por su arte de una manera suficientemente filosófica, los primeros acaban en el estudio de la medicina, mientras que los otros comienzan sus estudios médicos por el estudio de la naturaleza".

(ARISTOTELES, Parva Nat., 436 a-b)

INTRODUCCION

La Antropología médica es una disciplina nacida en un cierto momento y con una muy precisa justificación histórica. Negativamente aparece como reacción frente al positivismo de la segunda mitad del siglo XIX. De modo formal, como intento de superación de la "crisis de principios" o "crisis de fundamentos" que la ciencia en general, y la medicina muy especialmente, sufren en las primeras décadas de nuestro siglo.

Consiste la denominada "crisis de fundamentos" en que los nuevos datos científicos, los más recientes descubrimientos, van demostrando poco a poco la caducidad de los fundamentos sobre los que se venía apoyando tal ciencia determinada, sin ser capaces, de momento, de ofrecer otros más sólidos. No se trata, pues, de una "crisis material" originada por la aparición de hechos especialmente revolucionarios, sino de una "crisis formal" evidencia dora de que el edificio teórico de la ciencia en cuestión es poco sólido o está en franca ruina: "por ejemplo, que los conceptos y enunciados supuestamente básicos son oscuros y dan lugar a absurdos o contradicciones; o que sólo

aparentemente fundamentan otros enunciados derivados tenidos por verdaderos, mientras que en realidad el paso de unos a otros es más sugestivo que racional, etc. Estos son los aspectos de una crisis de fundamentos que llamaremos formales" (1). El resultado de una tal crisis puede resumirse en tres vocablos: desorientación, confusión y descontento. "A pesar de tanta ciencia, tan verdadera, tan fecunda y central en nuestra vida, a la que tantos de los mejores afanes humanos se han consagrado, el intelectual de hoy, si es sincero, se encuentra rodeado de confusión, desorientado e íntimamente descontento consigo mismo" (2).

La ciencia positiva elaborada a todo lo largo del siglo XIX entra en crisis en los años de la Primera Guerra Mundial. Tal sucede en Física y Química por obra de Planck, Einstein, Bohr, Rutherford, Heisenberg, etc. En las ciencias biológicas fue decisiva en tal sentido la obra revolucionaria de Sigmund Freud, que al filo de nuestro siglo publicó dos libros inquietantes, la Psicopatología de la vida cotidiana y la Interpretación de los sueños, originando el replanteamiento de casi todos los dogmas de la "medicina escolar". Tres biólogos, De Vries, Correns y Tschermak, simultáneamente, redescubrían las leyes de la herencia y con ello fundaban la genética

científica y colocaban los cimientos explicativos de las nuevas doctrinas de la evolución biológica. Por todos estos motivos, y no en última instancia por la experiencia humana, biológica y médica de la guerra de 1914, las ciencias biológicas entran en confesada "crisis formal de fundamentos".

Así lo demuestra una abundantísima literatura especializada, y los intentos de reforma de la medicina "oficial" que entre los años 1920 y 1930 realizaron L. Krehl, G. von Bergmann y Fr. Kraus. En 1927, K. Bühler publica en Jena su libro Die Krise der Psychologie. De ese mismo año son otros tres estudios importantes y de significativo título: Kritische Gedanken über medizinisches Denken und ärztliche Krisis de W. Heubner (3), Die Problematik der heutigen Medizin de G. Honigsmann (4) y Die Stellung der Medizin zu den anderen Wissenschaften de O. Müller (5). En 1928 publica P. Diepgen un artículo titulado Die Grundlagen der Medizin im XIX. Jahrhundert und ihre gegenwärtige Krise (6) y B. Aschner su célebre libro Krise in der Medizin (7). El psiquiatra O. Bumke interviene al año siguiente en la cuestión con otro libro de parecido título: Eine Krise der Medizin (8). Y de un modo u otro todos estos autores, junto al

diagnóstico de la crisis, y como obligatorio complemento, proponen más o menos acertadas normas terapéuticas. Tal es el origen de un conjunto de ciencias médicas o paramédicas de nuevo cuño, como son la Sociología médica, la Introducción a la medicina o la Antropología médica. No es un azar que el primer libro de Antropología médica, la Medizinische Anthropologie de Oswald Schwarz (9) se publicara en 1929, ni que la Einführung in die Medizin de H. Sigerist (10) viera la luz pública en 1931.

La palabra griega krisis significa "cambio". Pero este cambio sólo desde un aspecto puede ser considerado como formal anulación de las conquistas científicas anteriores. En el concreto caso de la Medicina, Laín Entralgo lo ha demostrado cumplidamente, la "crisis" ha supuesto la "ampliación", el "enriquecimiento" y la "radicalización" del saber médico (11), en cuatro perspectivas o momentos, que para Laín constituyen "la estructura histórica de la medicina actual": tecnificación, socialización, personalización y prevención, que han dado lugar al surgimiento de varias ciencias, entre ellas la Medicina preventiva, la Sociología médica, la Antropología médica, la Documentación médica, etc.

Históricamente, pues, la Antropología médica sur-

ge como intento de resolver, al menos parcialmente, la crisis de la medicina, dotando de rigor y consistencia científica al tercero de los rasgos enunciados por Lafin: la "personalización" del enfermo en cuanto tal. El problema central de la Antropología médica es el hecho de que el médico es una persona y el enfermo persona también. Al menos en una cuarta parte -ya vimos que la personalización era uno de los cuatro rasgos constitutivos de la medicina actual- la crisis de la medicina está en la defectuosa o nula atención al momento personal que poseen todo enfermo y cualquier enfermedad.

La transcendencia del problema no estriba, con todo, en la imprecisión que el concepto de persona suele poseer para el médico, sino en que éste siempre ha de actuar con una idea explícita o implícita del hombre a la hora de actuar profesionalmente. La idea del hombre y, en consecuencia, la idea de la enfermedad, son presupuestos ineludibles de toda tarea médica. Son opciones necesarias. Todo médico, voluntaria o indeliberadamente, ha de tomar una determinada posición ante ciertos problemas fundantes de la actividad médica. Por eso la Antropología viene exigida intrínseca e ineludiblemente por la Medicina. Podría parecer, con todo, que la posición más científica, correcta y aséptica

consistiría en dejarse llevar por los puros hechos, los experimentos, los datos rigurosamente científicos. Esto haría innecesaria, al parecer, cualquier opción personal. Pero el problema no hace sino plantearse de modo aún más riguroso. El positivista opta por una idea de la persona, aunque esta sea la no aceptación del individuo como persona. Y si en algún sentido ha podido hablarse de "crisis", ha sido en éste: la crisis de la idea positivista del ser humano. De Weizsäcker procede la afirmación de que en Nuremberg el espíritu de la medicina científico-natural había estado sentado en el banquillo. "Con esto alude al hecho de que los responsables de estos crímenes extremos no fueron de ningún modo personajes considerablemente descarriados, enfermos o anormales, sino seres completamente normales" (12). Su único extravío fue la opción positivista sobre el hombre, que de modo más solapado y subterráneo, pero no menos nefasto, opera diariamente en la mente y en la actividad de la mayoría de los médicos. Toda persona, y muy especialmente todo médico, ha de vivir y actuar con sus semejantes de acuerdo con la idea y valoración que de éstos haga. Y el no optar por ninguna, sino la simplemente establecida por la ciencia y el derecho, es sin duda optar por la peor. Todo médico con alguna práctica pro-

fesional podrá confirmar este aserto, nacido de la pura experiencia clínica, y que como tal es insoslayable.

Nuestra tesis intenta ser una contribución, en algún punto original, a la Antropología médica. Si su redacción quiere poseer alguna característica distintiva, esta es, sin duda, la de considerar la Antropología médica desde la Historia de la Medicina, es decir, la historia como momento previo a la construcción sistemática, conforme a las directrices de Lafn Entralgo. "En mi opinión -ha escrito Lafn-, nunca será completa una Facultad de Ciencias si no hay en ella un Departamento de Historia de la Ciencia y otro de Epistemología y Filosofía de la Naturaleza, interiormente diversificados según las disciplinas que en el seno de la Facultad se profesen. Y lo que se dice de la Facultad de Ciencias dígase, mutatis mutandis de cualquier Facultad universitaria y cualquier Escuela Técnica Superior... Con su Filosofía y su Historia del Derecho, la Facultad jurídica viene siendo tradicional modelo para todas las demás. En la de Medicina va abriéndose paso, aunque con cierta dificultad -porque pocos estamentos siguen siendo tan fieles a la "mentalidad positivista" y a la "mentalidad técnico-profesional" como el de los nietos de Hipócrates-, la enseñanza de la Historia de la Medicina; pero me pre-

gunto si una Facultad de Medicina podrá hoy llamarse con pleno derecho universitaria mientras en el cuadro de sus disciplinas no figure la Antropología, que este es, para mí, el nombre más idóneo para designar la Filosofía o Teoría general de la Medicina" (13).

El carácter de esta tesis es meramente introductorio. Acaba con la delimitación precisa del ámbito de la ciencia denominada Antropología médica, y una muy sucinta enumeración de los puntos principales y constitutivos de esta ciencia, así como de su fin primordial. Ni puede ni debe llegarse más allá en estas páginas. Dedicadas a mis dos queridos maestros, Zubiri y Lafn, no hubieran sido posibles sin la ayuda intelectual y humana de las dos personas a ellos doctrinalmente más allegadas: Ignacio Ellacuría y Agustín Albarracín. Reconocer públicamente mi deuda para con ellos es un deber de estricta justicia.

PRIMERA PARTE

TEORIA DE LA REALIDAD PERSONAL

"Ninguno de los intentos de reforma de la Medicina ha visto exactamente el defecto esencial y no puede, por tanto, llevar a una auténtica reforma. El defecto esencial se encuentra en la falsa imagen del hombre de la que parte nuestra época y con ella también la Medicina".
(A. Jores)

C A P I T U L O I

INTRODUCCION HISTORICA AL ESTUDIO

DE LA ANTROPOLOGIA

La primera dificultad con que se encuentra el investigador de Antropología en cualquiera de sus ramas, en mi caso la Antropología médica, es una que hasta el momento no ha recibido cumplido trato, y que en sí habría de constituir tema de investigación autónomo: la historia constituyente de la Antropología. Es preciso conocer con alguna minucia cómo el hombre se ha hecho en los diferentes momentos de la historia cuestión de sí, y cuáles son las vías por las que ha ido accediendo a su paulatino esclarecimiento. En esta historia hay, sin duda, varios momentos distintivos. Uno de ellos es aquél en que el hombre se hace "cuestión científica" de sí, siempre que la "ciencia" se entienda al modo moderno de Galileo, Bacon o Vesalio. Nace de este modo, en el siglo XVI, la Antropología como ciencia moderna del hombre. Pero ciencia que planteó pronto cuestiones a pensadores y filósofos, con lo que el vocablo Antropología empezó a poseer sentidos va-

rios, cada uno de los cuales tiene su propia historia, por lo general mal conocida. De la historia de la Antropología filosófica pudo escribir Cassirer en 1944: "La historia de la filosofía del hombre es todavía un bello deseo. Así como la historia de la metafísica, de la filosofía de la naturaleza, del pensamiento ético y científico, han sido estudiados ampliamente, nos encontramos en este campo en los meros comienzos" (14). Con idéntica o mayor razón puede decirse que la historia de la Antropología científica, o del conocimiento científico del hombre, está empezando. Y en el caso particular de la medicina, la disciplina más antigua dedicada al estudio del hombre, una y otra desorientación no dejan de reflejarse.

Con carácter indicativo e introductorio, intento aquí trazar la "línea-eje" del saber sobre el hombre en sus estadios fundamentales o momentos evolutivos. Esta "línea-eje" se halla constituida, según pienso, por cuatro momentos progredientes y consecutivos, sólo en el último de los cuales puede hablarse con propiedad de Antropología. El primer momento columbra únicamente la realidad de lo que llamamos hombre, ánthropos, sin ulteriores precisiones, y corresponde a las "culturas primitivas". Está constituido el segundo por la aparición

del concepto de persona, prósōpon, en un contexto formalmente social y jurídico. El tercero también posee su novedad semántica y conceptual, representada en tres venerables términos latinos: suppositum, subsistentia, existentia. Corresponde este período a la "cultura cristiana", y en él aparece por vez primera una elaboración rigurosa de la noción de persona. Con todo, este tratamiento en principio "teológico" y referido a Dios (sólo analógicamente se aplica en casi todo el medievo la idea de persona al hombre), hubo de secularizarse en los siglos XIII al XVI para poder dar origen a una ciencia rigurosa del hombre como persona. Es así como, en el siglo XVI, y por la aplicación al hombre de los esfuerzos intelectuales y científicos que antes se dirigieron al estudio de Dios, aparece, frente a la "teología", la "antropología" como ciencia.

1. En el seno de las denominadas "culturas primitivas" el tema del hombre se plantea desde perspectiva formalmente religiosa. Existe la palabra hombre, pero siempre como contrapuesta a Dios, o, al menos, a la "deidad". Tal sucede en la cultura hebrea, en la

formulación que de ella tenemos por los libros del Antiguo Testamento. Pero esto acontece también en la Grecia arcaica del epos homérico. En Homero (Il., 5, 442) la palabra ánthrōpos no se opone a zōon sino a theós, dios. "Hay, de un lado, los dioses inmortales; del otro los hombres mortales, hoi brotoi; y también mortales como ellos, los diversos vivientes que un día se llamarán animales" (15). En otras muchas culturas primitivas se advierte, en fin, que el hombre sólo es persona como "personaje" de un drama sagrado. "Un inmenso grupo de sociedades (primitivas) ha considerado la noción de personaje, como la del papel que el individuo juega en los dramas sagrados" (16).

En la esfera de este pensamiento religioso, la idea que el hombre primitivo tiene de su propia individualidad es muy pobre. De los estudios etnológicos se desprende que el hombre de las culturas más primitivas no distingue entre lo que es él mismo y el ambiente, entre un hombre y otro, entre el dominio físico y el psíquico dentro de sí mismo. "para un hombre primitivo, dos amigos son realmente una misma alma. Así lo cree el antiguo germano, como cree que la "raza", que comprende a todos aquéllos a los que une

la paz, tienen un alma colectiva, cuya potencialidad se muestra, en grandes diversos, en todos sus miembros. Y el indonesio designa con la misma palabra, sumangat, el alma del hombre y el alma del arroz" (17). Este primitivismo se advierte también en las culturas griega arcaica y hebrea primitiva. La idea del hombre del Antiguo Testamento, al menos el de los libros más remotos, es formalmente no-analítica. La "imagen y semejanza" del Génesis no puede identificarse con cualquier tipo de entidades espirituales constitutivas del hombre. "No se refiere a algo que en sistemas posteriores se diría "lo mejor del hombre", "la chispa divina", "el espíritu eterno" o "el elemento inmortal" en el hombre. Es el hombre como un todo y son todos los hombres los que han sido hechos a imagen y semejanza de Dios" (18). Pareja a ésta es la idea del hombre de los poemas homéricos. El griego homérico no tuvo, en primer lugar, un concepto del cuerpo ni supo, por ende, dar la correspondiente expresión del mismo. En segundo lugar, tampoco en el epos homérico se halla palabra alguna que designe el "alma" o "espíritu". La falta de estos conceptos precisos lleva pareja, finalmente, la ausencia de una clara distinción

entre lo físico y lo psíquico. La unidad de la persona que se denuncia en el modo de hablar y de obrar del hombre homérico, no es aún objeto de reflexión consciente (19).

El hombre primitivo, pues, tiene una idea no-analítica de sí mismo, y fundada en una concepción del mundo y de la vida religiosa. Mas esta religiosidad presenta formas distintas, que dotan de contenidos diversos a su vida y, en definitiva, a la imagen que se forma de sí. La idea primitiva de hombre, formalmente religiosa, recibe determinaciones distintas en las diversas culturas. Veámoslo en un pueblo indoeuropeo, el griego arcaico, y otro semítico, el hebreo primitivo.

a) El hombre griego primitivo, y también el clásico, se considera parte del todo divino de la "naturaleza", a la que no hay ser infralunar ni divinidad desobediente.

¿Cuáles son las leyes de esa phýsis? Como divina que es, tiene los atributos de inmutable, necesaria y eterna. Pero una eternidad no exenta de cambios y mutaciones. Esta mezcla de mutación e inmutabilidad se la explica el griego en forma de movimiento circular: las cosas cambian pero acaban vol-

viendo a su punto originario, para comenzar un nuevo ciclo. Ofreciendo formulación "lógica" a doctrinas anteriores, Platón piensa que, desde las edades pretéritas, las etapas de orden y progreso han ido siempre seguidas de otras de corrupción que terminaron en grandes cataclismos e inundaciones naturales, tras lo cual comienza nuevamente un ciclo de avance. Zeus, el ordenador de todo, es como un timonel que tiene en cuenta las fuerzas opuestas y ha de seguir un camino estrecho e intrincado (Político, 271 ss), a fin de que las épocas de decadencia y auge se equilibren. Los momentos y épocas de desorden, de hybris y letargo serían aquéllos en que Zeus entrega la función de guía a las deidades menores (Político, 271 d). Para remediarlos tomaría de nuevo el timón, otorgando auxilios especiales a algunos individuos excepcionales, como Sócrates, que surgen cada cierto tiempo, y gracias a su destino divino (theia moira), pueden oponerse a las corrientes de decadencia social mediante su influencia luminosa y vital sobre los demás (Rep., 496 bss) (20). De este modo las épocas de decadencia y de auge se equilibran ("eterno retorno") expresando así la inmutabilidad de la divina phýsis.

El hombre, pues, elemento inmerso en el eterno

retorno de una "naturaleza" con atributos divinos. La divinidad deja al hombre a veces caminar hacia la hybris, y otras lo diviniza (como a Sócrates) para la regeneración de la phýsis. La divinización del hombre se produce por el nous o mente, que Aristóteles define como "lo divino en nosotros" (Eth. Eud., VIII, 2); y esa mente dice, cuando se la ejercita con rectitud, que todo acontece de modo inexorable conforme a los dictámenes de la fatalidad y, a la postre, de la divina phýsis. Esquilo pone en boca de Agamenón la siguiente sentencia: "Todo se cumple conforme a los decretos de los Hados".

Sócrates es sabio porque se ejercita piadosa, religiosamente en el conocimiento de la phýsis. Sabio es aquél que se asombra, con pasmo casi religioso, ante la naturaleza. "El estado de ánimo del filósofo es el asombro (thaumásēin), porque no otro es el principio de la filosofía" (Tenet., 155 d; cf. Metaph., 982 d). Su antípoda es el "ignorante" que, por no conocer las leyes de la phýsis, nunca podrá ser "prudente y bienaventurado". (21). Tampoco podrá ser, en fin, libre. Clemente de Alejandría nos cuen-

ta que "Anaxágoras de Clazomene dijo que la vida es la meditación (theorfan) y la libertad (eleutherfan) que de ella se deriva" (22). Libre es quien, conociendo las leyes de la divina phýsis, obra conforme a ellas y se somete a su despótico imperio.

El hombre griego, según vemos, era rigurosamente fatalista. Frente a la anánkē phýseōs cabían dos posturas que el griego ensayó: la estoica de aceptación del Destino y la heroica de rebelión impotente contra él. Por debajo de ellas y posibilitándolas, hay una tercera, común a todo griego y, quizá, a todo indoeuropeo: hay que conocer el destino. La vida es conocimiento y aceptación o rebelión de ese que es conocido. Griego libre es el que conoce el Destino (moira, anánkē) y actúa conforme a él. De aquí que dos temas preponderantes de la especulación filosófica posterior a Sócrates sean la paideia o modo de hacer aceptable el destino, y la organización de la pólis conforme a normas "razonables" y, por tanto, liberadoras.

En un pueblo para el que la deidad suprema es la "naturaleza" o phýsis, las categorías de intelec-

ción del hombre han de ser "físicas", que más tarde, con los presocráticos, originarán un saber "fisiológico" sobre él. Como parte de la naturaleza, el ser humano se halla sometido a las necesidades de ésta, y la historia humana se confunde con el "eterno retorno" del cosmos. Falto, por ello, de "libertad real", el griego cifra su sabiduría en conocer las leyes de la divina phýsis y su libertad en vivir conforme a ellas.

b) El semita en general, y el hebreo muy especialmente, tienen una imagen del mundo, de la vida y de sí mismos punto por punto contrapuesta a la anterior. Frente a la idea del hombre como elemento de la divina phýsis, el hombre en la economía del testamento (diathēke²) divino. Es una concepción también religiosa, pero no en perspectiva "natural" sino "histórica". A la admiración (thaumásēin) griega ante todo lo nuevo (23), el sabio oriental semita opone el atenimiento a la tradición. Recordemos que fue un sacerdote egipcio quien llamó niños a los griegos, por no respetar las tradiciones. Platón, en su vejez, al escribir el Critias, hará que un sacerdote de Menfis diga a Solón lo que él debió oír allá: "¡Griegos, griegos, vosotros sois siempre ni-

nos!" (24).

La historia, para el hebreo, no es historia de la naturaleza sino historia de la salvación. Se desarrolla desde la génesis del mundo y del hombre hasta su plērōma y anakephalaiōsis, bajo la mirada y la palabra de Yahvé. Entre esos dos momentos extremos hay cuatro estadios consecutivos de readicalización semántica de la diathēkē: la era de la ley de la naturaleza, la era de la promesa a los patriarcas, la de la alianza sinaftica y la era de la gracia evangélica. En la primera existe un testamento a favor de la humanidad que es promesa de un hombre ejemplar. En Abraham la promesa queda ligada al Patriarca y su descendencia. En el tercer periodo, y por la ley sinaftica, la diathēkē, hasta entonces promesa unilateral, testamento de Dios a favor de los hombres, se trueca en pacto bilateral que obliga a ambas partes: a Dios y a su pueblo. Con Cristo, finalmente, la diathēkē toma un nuevo sentido; es el "nuevo testamento". Frente al "eterno retorno" griego, el hombre como actor de una historia linealmente progresiva (25).

La vida del hombre hebreo sólo tiene sentido en el ámbito constituyente de esta tradición histórica progresiva. Quien conoce la tradición

es en verdad "hombre sabio": Initium sapientiae timor Domini, el principio de la sabiduría es el temor de Dios (Eccle., I, 16; Psal., CXI, 10)(26). El que no saborea las tradiciones históricas es el insipiens (cf. Salmo LIII), insipiente, insensato.

El sabio que esclaviza su vida a los mandatos de Dios, es en fin, el hombre libre. Para el hebreo la libertad (hufsaḥ) es función directa y exclusiva de su tradición y, en última instancia, de Yahvé. Él es quien libra de todo mal, el que hace andar por la verdadera senda de la sabiduría, la senda de la libertad (27). El hebreo refiere siempre la libertad a Dios: Yahvé es su libertador su "salvador". En el Antiguo Testamento no se habla de libertad en sentido metafísico, sino de salvación. Lo que la Vulgata tradujo por liberare=libertad, hoy se vierte, de modo más justo, por "salvar".

Para el pueblo hebreo la deidad, en vez de poseer o presentarse en dimensión natural o física, como en el griego, lo hace de modo "histórico". La idea generatriz es aquí el "testamento" (diathēkē) (28) de Yahvé. Este testamento constitutivo de la

religiosidad hebrea tiene una historia progrediente. El hombre es sabio por el conocimiento y cumplimiento de esa tradición religiosa. Y su libertad radica en Yahvé: él es su libertador o salvador.

Los pueblos primitivos, en fin, convienen en tener una idea religiosa del mundo, de la vida y del hombre. Esta idea posee características muy distintas a las diversas culturas. Para el griego arcaico y, en general, para los indoeuropeos, la deidad se presenta como ultimidad de la naturaleza o phýsis. De aquí se deriva una imagen religiosa "naturalista" del hombre. Para el hebreo, y por extensión para todo admita, la deidad toma forma "histórica", de donde se desprende también una idea peculiar del hombre, en cierto modo contrapuesta a la anterior. Finalmente, el primitivismo de estas culturas impide concebir al ser humano de modo analítico o estructurado por partes o elementos. Ni el griego arcaico ni el hebreo primitivo tuvieron idea alguna sobre la estructura y composición del ser del hombre. Lo mismo puede decirse de las demás culturas primitivas. Su idea del hombre es, en síntesis, religiosa y no-analítica.

2. Las culturas primitivas superiores, incluida la griega, tuvieron una idea del hombre, pero no de persona. ¿Cual es el origen del vocablo persona?

Prósōpon, al menos en el idioma griego, comenzó significando cara, rostro, faz. En tres fragmentos de filósofos presocráticos, Antifón, Demócrito y Empédocles, aparece la palabra prósōpon, con la significación de cara, rostro, incluso la faz de Helios, el Sol. "En Platón quiere decir también rostro; y es el sentido con que aparece en Aristóteles, que habla largamente del prósōpon y sus partes (por ejemplo, la nariz), también de la cara de la Luna". (30).

No sucedió así en latín, donde la palabra persona, que viene del verbo persono (per y sono), sonar mucho, resonar, sirvió para designar en su forma sustantiva (persona) la careta o máscara que servía al mismo tiempo para caracterizarse y para ahuecar y lanzar la voz. "De ahí se derivan las significaciones de "papel" o "carácter" o "personaje" y últimamente "persona". Es posible, aunque no seguro, que la significación de prósōpon como máscara se deba a una influencia del latín persona; esta palabra es de etimología dudosa, probablemente etrusca" (31).

La cultura etrusca, como cultura primitiva, poseyó una idea religiosa del hombre que pasó a la civilización romana, ennobleciendo ciertos aspectos de ésta última, como la figura del esclavo. "Así, en el aspecto religioso, el ius sacrum parece haber reconocido una personalidad al esclavo: su votum es válido y eficaz; su sepultura es res religiosa; y puede formar parte de collegia con fines religiosos" (32).

Sea cual fuere el origen cierto del término "persona", el hecho es que este vocablo, en la cultura clásica, pasa por tres momentos semánticos y conceptuales, origen respectivamente, de las ideas de "persona social", "persona jurídica" y "persona moral".

a) En primer lugar, la persona como ente social. Es la aportación de Platón y Aristóteles. El planteamiento del problema del hombre en Platón se realiza en perspectiva cósmica y social. El universo se compone de tres niveles: el cosmos o nivel externo, el medial o pólis y el interior, el hombre. Éste es síntesis y reflejo de los otros dos órdenes. En primer lugar, del cosmos. Este cosmos, nos viene a decir el Platón del mito de la

caverna, es dual; si prescindimos de la hoguera o centro originario de la luz, tal mito simboliza dos niveles del cosmos: el nivel de las Ideas (las figuras que transitan por delante de la caverna, o mundo de los valores inmutables y eternos), y el nivel del mundo sensible (las sombras proyectadas en la pared, o mundo que, si no es mera apariencia, si está haciéndose, intentando llegar a ser). La estructura humana es un reflejo de ese dualismo cósmico, y se compone por ello de un alma o psykhé, que se mueve en la zona de las ideas y es la verdadera fuente de la dinámica del cosmos, del movimiento y de la vida; y un cuerpo o sōma, elemento del mundo, constituido por aire, agua, fuego y tierra, que individualiza al hombre y carta su espíritu.

Como buen griego, Platón piensa que el hombre es el centro del cosmos y de la sociedad. También como griego ejemplar, traspone con facilidad las categorías de un círculo a otro. Tal es lo comprobado a propósito de las relaciones cosmos-hombre. Veamos cómo sucede también en el binomio, no menos fecundo, pólis-hombre.

La sociedad del tiempo de Platón (cf. Rep., L.IV) poseía tres niveles: aristocracia (los que

conocen la justicia), guardianes (los que mantienen el orden) y esclavos y colonos (los que trabajan para poder subsistir). El hombre, por estar incardinado en la pólis, participa de esos niveles: nivel de la inteligencia (lógos), nivel del coraje (thymós) y nivel de la tendencia (epithymía). El coraje, uniéndose con el lógos, sirve para vencer la tendencia; así nos ajustamos a la comunidad y al cosmos. Con lo que el hombre alcanza la justicia y, por ella, la libertad.

Con Platón, la "persona social" adquiere cuerpo y sistema. Tras él, Aristóteles podrá decir ya que el hombre puede y debe definirse como "animal social" (zoón politikón). El hombre es más o menos persona según el lugar que ocupa en la sociedad. De aquí que, para Aristóteles, el derecho de ciudadanía sólo corresponda a la clase dirigente y a los soldados, no a los trabajadores que, según nos dice, son necesarios al estado pero no forman parte de él, lo mismo que un campo es necesario para mantener una vaca, pero no es parte de ella (33).

b) Con la recepción de todos estos legados, Roma elaborará el concepto de "persona jurídica", "En Roma, la personalidad no era un atributo de la

naturaleza humana, sino una consecuencia del estado (status), el cual tenía los caracteres de privilegio o concesión de la ley. De aquí la clásica definición: Persona est homo statu civili praeditus" (34).

Para ser persona, los juristas romanos exigían como necesarios tres supuestos o status: el status libertatis, el status civitatis y el status familiae. En el primero, el binomio que decide si se es persona o no es liber aut servus; en el segundo, cives aut peregrinus; en el tercero, pater aut sui. Quien cumple los requisitos exigidos por estas alternativas es, con toda propiedad, "persona jurídica". Esto se reflejaba en los nombres y apellidos. La persona adquiere valor con el praenomen, el nombre (nomen-numen) y el apellido (cognomen). Este último es el que comienza dando capacidad jurídica. Sólo el paterfamilias es homo sui iuris (35).

c) En un tercer nivel de radicalización conceptual y semántica, el mundo clásico alumbra la "persona moral". Este progreso se lleva a cabo, fundamentalmente, por obra de los estoicos, cuya moral voluntarista y personal era propicia para

enriquecer la noción romana de persona. "Entre los clásicos de la moral, latinos y griegos (siglo II a. de C. y IV d. de C.) prósōpon tiene ya otro sentido: añade un sentido moral al sentido jurídico, sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable. La conciencia moral introduce la conciencia dentro de la concepción jurídica del derecho. A las funciones, honores, cargas y derechos se añade la persona moral consciente... Sin embargo, la noción de persona carece todavía de una fundamentación metafísica segura, y va a ser el cristianismo el que se la va a dar" (36).

Servus non habet personam, decían los juristas romanos. ¿Pero quien merece el calificativo de "siervo"? se preguntarán los primeros creyentes del cristianismo. La idea de libertad del griego y del romano es exclusivamente política. Los cristianos, usando la misma palabra, cambiaron su contenido semántico, su significado. Eleútheros, latín liber, significó en la cultura pagana hijo del pueblo, por oposición a los nacidos en los pueblos sometidos. Eleútheros viene de la raíz 'eleudh, que significó nacer, ir hacia arriba, ir. Para los cristianos, todo el venido a Cristo, pros-ēlythos (ēlythos vie-

ne del aoristo épico ēlython, que nace también de la raíz 'eleudh) es libre, sea cual fuere su raza, familia o nación. El cristianismo cambió así el significado semántico de libertad. Ya no es libre "el nacido en pueblo sometedor", cuanto "el venido, el incorporado a Cristo" (II Con., III, 17; Rom., VIII, 1-3; etc.). De aquí que San Pablo escriba: "ya no hay esclavo ni libre" (Gal., III, 28), en el sentido que esos términos poseían en el Derecho romano. El esclavo seguirá, muchos siglos después de Cristo, sin alcanzar una personalidad jurídica, pero el cristianismo le dotó de "personalidad moral". Como en el derecho romano, "el antiguo derecho germánico distingue (al siervo) del hombre libre, Leibeigen, propietario de su cuerpo. Ahora bien, en el momento en que se redacta el derecho de sajones y de suavios, aunque los siervos no son todavía los propietarios de su cuerpo, poseen ya un alma, el alma que les concede el cristianismo" (37).

El cristianismo, en efecto, dio un cambio fundamental al planteamiento del tema de la persona. Bien puede decirse que lo formula por vez primera de modo riguroso. Y ello por no menos de tres

motivos:

1) Por un conjunto de ideas que aparecen en los escritos del Nuevo Testamento y que hacen subrayar a los pensadores cristianos, ya desde el tiempo de Atenágoras, el valor eterno del ser humano. Es cada hombre el que subsistirá eternamente en su individualidad singular. Creado como una individualidad distinta, conservado por un acto de creación continuada, es el protagonista de un drama en el que se fragua su propio destino.

2) Por el intento de comprender racionalmente el dogma de la Trinidad. Unitas in tres personas: tres Personas y una Naturaleza (cf. I Io., V, 7; etc.).

3) Por la consideración ontológica y metafísica de la Persona de Cristo, que además es ejemplar de todas las demás personas humanas (cf. Col., I). Una persona in duas naturas.

3. A lo largo de las anteriores vicisitudes históricas, el término de prósōpon, persona, ha ido radicalizándose y planteando, cada vez más profunda y originariamente, la problemática del ser

humano. Los intentos de solución de esa problemática obligaron pronto a introducir en las discusiones otro término griego, hypóstasis (38), que los latinos tradujeron por suppositum o naturae completae individua substantia. Si esto es la "naturaleza" del hombre, ¿qué es su "persona"?

"Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no sólo están en mí, sino que son mías. Hay en mí, pues, una relación especial entre lo que yo soy y aquél que soy, entre el qué y el quién, entre naturaleza y persona. La naturaleza es siempre algo tenido; la persona es algo que se tiene. Pero esta relación puede entenderse desde dos puntos de vista, y el sentido del "tener" es radicalmente distinto en ambas perspectivas. Puede verse en la persona la manera excelente de realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual, pero puede verse al revés en la naturaleza, la manera cómo se realiza como persona. Entonces la persona no es complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta" (39). La tesis de Boecio es la primera de las alternativas, la "tendencia subsistencialista". Frente o junto a ella, está la que se ha denominado "tendencia inco-

municabilista" (40). Estudiemos cada una de ellas.

a) La llamada "tendencia subsistencialista" se encuentra en la línea filosófica abstractivo-individualizadora de Aristóteles. Con base en la idea aristotélica de sustancia, se define al hombre como "animal racional" y la persona queda referida, frente al universal genérico, como el individuo subsistente. "La persona se define positivamente, y consiste en aquéllo que singulariza radicalmente al ser y lo constituye en individuo subsistente a partir de una esencia universal" (41). Frente a la postura que más adelante se verá, en la que la contraposición básica es "común-propio", la que aquí cobra carácter exclusivo es "universal-individual". Se trata de una "concepción individualista de la persona, solidaria de la concepción naturalista de la sustancia" (42).

El personalismo físico aristotélico adquiere consistencia doctrinal en las discusiones teológicas referentes a la persona de Cristo (sabelianos, etc.), y alcanza formulación definitiva en el Concilio de Calcedonia (43). Calcedonia (451), partiendo de los datos de las dos naturalezas en Cristo, fecundó la investigación en la línea del perso-

nalismo individualista, especulando en torno a la última razón de unidad de un existente dado, es decir, en torno a la subsistencia (44). Es entonces cuando la persona, en contraposición a la naturaleza, recibe una definición precisa en términos de "individualidad de sustancia", como aparece poco más tarde en Boecio.

Boecio, que con su fórmula clásica, situa la persona en la línea de la individualidad aristotélica, ha de desentenderse primero de la individualidad en sentido platónico. Distingue esencia de sustancia. La esencia no es común, sino universal. La sustancia es particular. A la esencia universal de géneros y especies le corresponde la subsistencia. La persona no puede definirse por la subsistencia, sino por aquello en que lo subsistente es individual, por la sustancia (45). De aquí que, cuando Boecio define la persona como rationalis naturae individua substantia (46), se refiere al individuo en sentido aristotélico, si bien por "naturaleza racional" entiende el alma individual cristiana. Define la persona por la sustancia primera, que es lo verdaderamente individual: nusquam in universalibus persona dici potest (47).

Para Boecio, pues, la persona debe entenderse como hypóstasis + razón, o quizá más exactamente, hypóstasis racional. Cuando el suppositum tiene una naturaleza racional, se denomina persona. Es decir, la persona se entiende como substantia, a fin de cuentas como cosa, aunque sin duda excelente. Las limitaciones conceptuales de este planteamiento son claras. "Ha partido de la noción aristotélica de ousía o substantia, pensada primariamente para las "cosas", explicada siempre con los eternos ejemplos de la estatua y la cama, fundada en el viejo ideal de lo "independiente" o suficiente, de lo "separable" (choristón). El que esa sustancia o cosa que llamamos "persona" sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para recurrir sobre ese carácter de ousía y modificar su modo de ser, su manera de realidad. La persona es una hypóstasis o suppositum como las demás, sólo que de naturaleza racional" (48).

Con posterioridad a Boecio, los que mantuvieron la definición de persona a partir del individuo sustancial aristotélico debieron determinar mejor esa individualidad, refiriéndola a la

subsistencia (49). Es la que Alvarez Turiénzo denomina "corriente boeciano-tomista", ya que en Santo Tomás adquiere imperecedera vigencia. Es también, la corriente que tuvo mayor vigencia histórica.

b) Punto por punto contrapuesta a la anterior está la segunda de las interpretaciones que señala Zubiri: ver en la naturaleza la manera como me realizo a mí mismo como persona, en lugar de ver en ésta el modo excelente de realizarse la naturaleza. Es la denominada "tendencia incommunicabilista" (50), originada en la línea intuitivo-participativa de Platón. Aquí, a base de la idea platónica de ousía, se interpreta al hombre como "imagen de Dios" (51), y la persona queda referida, frente a lo común, a lo propio incommunicable. "La persona, más que definirse, se señala, y ello con atributos negativos, como la posesión en propio e incommunicabilidad del ser que se es" (52). Frente a la anterior contraposición básica "universal-individual", aquí el binomio fundamental es "común-propio". Se trata, en la precisa formulación de Alvarez Turiénzo, de una "concepción personalista, solidaria de

la concepción espiritualista" (53).

El personalismo ético platonizante *gés-*tase también en el marco doctrinal de las luchas teológicas, principalmente trinitarias (arrianos, etc.), y adquiere definición conceptual en el Concilio de Nicea (54). Se diría que Nicea (325), partiendo de Dios como ser espiritual absoluto en tres personas, fecunda la investigación en dirección del personalismo espiritualista y en torno a la noción de propiedad incommunicable. La noción de persona, repetimos, se busca aquí por contraposición de lo propio a lo común más bien que por determinación de lo individual frente a lo universal. El lugar que Boecio ocupa en la orientación anterior, les corresponde aquí con toda justicia a los Padres orientales y, entre los latinos, a San Agustín. La formulación definitiva del problema no se hallará, empero, sino en Ricardo de San Víctor.

"Ricardo de San Víctor -ha escrito Zubiri- introdujo una terminología que no hizo fortuna, pero que es maravillosa. Llamó a la naturaleza sistencia; y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, el "ex". Y creó entonces la

palabra existencia como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir: el ser personal. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: sistit pero ex. Este "ex" expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal. Aquí la unidad personal es el principio y la forma suprema de unificación: el modo de unificarse la naturaleza y sus actos en la intimidad de la persona. La palabra intimidad está tomada aquí en el sentido etimológico: significa lo más interior y hondo, en este caso la subsistencia personal. Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres". (55).

Tras esta magistral exégesis de Zubiri adquiere todo su sentido la definición de persona dada por Ricardo de San Víctor: intellectualis naturae incommunicabilis existentia (56). La persona ya no es, como en la corriente anterior,

simple perfección o excelencia de la naturaleza o suppositum, sino principio para la subsistencia de la naturaleza. Es, pues, algo ontológicamente previo a la naturaleza y que no puede entenderse por adición de cualidades, por muy excelentes que sean, a ésta. Esa anterioridad es la que Ricardo denomina incommunicabilitas. Siguiendo la orientación platónica y agustiniana, evita tomar como punto de partida la sustancia, que remite a lo común, mientras la persona se constituye como lo propio: singulari proprietate discretus (57).

La vigencia posterior de este pensamiento, ciertamente menor que el aristotelizante, ha formado lo que Alvarez Turienzo denomina "corriente agustino-franciscana" (58). Expresión cimera sería la alcanzada en la obra de Juan Duns Escoto.

Quedan así delineadas las dos direcciones del pensamiento cristiano sobre la persona: el "personalismo físico" y el "personalismo ético" (59), el que trata de definirla en términos aristotélicos de substantia primero, y más tarde de subsistentia, y el que se esfuerza por entenderla como existentia. Junto a la hypóstasis o suppositum, el prósōpon como substantia o subsistentia y

como existentia. En la interna articulación de estos tres términos, suppositum, subsistentia, existentia, se encuentra gran parte de la mejor especulación occidental sobre el tema de la persona. Su elaboración fue obra de la patrística, tanto griega como latina. En ella están planteados casi todos los problemas fundamentales de una teoría de la persona. Está el problema de la intimidad, el de la "relación de origen" con Dios, y también el de la relación con los demás hombres. Y conlleva e implica una idea nueva de libertad, que ahora brota como algo intrínseco de la naturaleza personal del hombre, y no está limitada a las concesiones jurídicas y políticas. Finalmente, obliga a una concepción personal del amor. "El éros es un amor natural; es la tendencia que, por su propia naturaleza, inclina a todo ser hacia los actos objetos para los que está capacitado. La agápē es el amor personal en el que el amante no busca nada, sino que al afirmarse en su propia realidad sustantiva, la persona no se inclina por naturaleza, sino que se entrega por liberalidad" (60).

La Escolástica usufructuó, al menos par-

cialmente, estos ricos legados. Santo Tomás da una definición en la línea de la de Boecio: subsistens distinctum in natura intellectuali. El término substantia se sustituye definitivamente por el de subsistentia. Con todo, la persona sigue definiéndose, como corresponde a su raigambre aristotélica, como individuo racional. Y como la individuación, para Santo Tomás (61), arranca originariamente de la materia, el hombre sólo es persona en el estado de unión actual de alma y cuerpo.

Escoto, por su parte, se adhiere a la definición de Ricardo de San Víctor (62) y, puesto que para él el alma es individual en cuanto forma, aun el alma separada es persona. De ahí que el nombre de persona le conviene propiamente a Dios, en tanto que el individuo sólo impropiaamente. Esta idea de que el término de persona sólo conviene con propiedad a Dios, que en Escoto adquiere acabada formulación intelectual, es la nota más común de toda la especulación patrística y medieval. Por lo que no puede hablarse en este período de "antropología", sino de "teología" de la persona. Pronto cambiará el planteamiento.

Los escolásticos se preguntaron también por

el principio formal de la personalidad; es decir, cómo la naturaleza racional-individual se hace formalmente un subsistens distinctum. Es la doctrina de los "modos". Aunque las respuestas fueron varias, pueden reducirse a dos, respectivamente denominadas, tesis del modo positivo y del modo negativo (63). La primera dice que la personalidad es una perfectio positiva de la sustancia individual, a base de un "modo sustancial" sobreañadido a ésta; tal es la posición de muchos tomistas. La segunda niega que se añada a la naturaleza modo sustancial alguno, y está defendida, entre otros, por Escoto.

La especulación escolástica, como ya advirtió Max Scheler, es todo menos bizantina y constituyó un indudable progreso en la idea de persona. "Duns Escoto y Suarez -escribe Scheler- elevaron el rango metafísico del hombre, al atribuir a su alma espiritual predicados que Santo Tomás de Aquino explícitamente reservaba para el "angelus", para la "forma separata" y la "substantia completa"; tales predicados son la individuación sin "prima materia" individuante, la individuación por sólo el ser espiritual mismo" (64).¹¹ Efecti-

vamente, en Escoto, y en general en la teología voluntarista franciscana de los siglos XIII y XIV, se da un importante paso positivo para el nacimiento de la mentalidad "moderna" sobre la persona humana. Para estos autores las Personas divinas, antes que entendimiento, son infinita libertad e infinito poder. Lo verdaderamente propio de Dios, de las Personas divinas, es su potencia absoluta, su ilimitada capacidad de creación. Y si así se concibe a Dios, ¿cómo se entenderá al hombre, que en su creada finitud es imagen y semejanza de las Personas divinas? ¿Qué es lo que en rigor constituye al hombre en imago Dei? Intellectus si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, enseña Escoto. No obstante su finitud, el hombre posee de algún modo en su espíritu una potencia absoluta, omnímoda voluntad y libertad, imagen de la divina, que le sitúa por encima de toda ordenación de la naturaleza cósmica, y en esto precisamente consiste su verdadera dignidad. La persona humana, imagen y semejanza de la divina, no es una "cosa" de la naturaleza, aunque adornada con simpatías privi-

legios que la hacen especialmente excelsa, como pensaron Boecio y Santo Tomás de Aquino. La persona humana, como reflejo de la divina, está por encima de la naturaleza. Esta no puede imponerle necesidades absolutas, en el sentido de la forzosa absoluta de la anánke physeōs griega, sino a lo más necesidades condicionadas, necessitates ex suppositione. Como Dios lo es por modo infinito, el hombre en su orden finito es "creador", auténtico creador (o "cuasi-creador") y no mero artífice (65).

La toma de conciencia de esta nueva autonomía del hombre es uno de los orígenes de la ciencia moderna. Otro, no menos importante, es la revalorización, sobre todo dominicana, de la naturaleza, que va desde Alberto Magno hasta Domingo de Soto y Giordano Bruno. La modernidad surge de la consideración revalorizada de la naturaleza, y de entender al hombre como ser que está por encima de ella y que la tiene posesiva y creadoramente.

4. En tres pasos sucesivos se ha ido definiendo, semántica y conceptualmente, qué sea una

persona humana. En el primero apareció la realidad lingüística y semántica del hombre, ánthrōpos, y con el segundo de persona, prósōpon. En el tercero y más decisivo, tres nuevos vocablos, suppositum, subsistentia, existentia han dado un insospechable juego metafísico para la intelección de la persona humana. Con el Renacimiento se inicia un cuarto, de peculiar novedad filológica y conceptual: la Antropología, como ciencia moderna específica sobre el hombre.

Desde Burckhardt es tópico reseñar el vigoroso "desarrollo del individuo" que en la época renacentista se produce y el encomio de su dignidad. Oratio de hominis dignitate es el título de un escrito de Pico de la Mirándola, "uno de los más nobles legados de la época", en frase de Burckhardt. Y muy al comienzo del siglo XVI, en 1501, publica Magnus Hundt un libro titulado Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris corporis, etc., de spiritu humano... de anima humana et ipsius appendicis (66). Al final de esa centuria, en 1594-5, un humanista protestante alemán, Otto Casmann, usa por vez primera la palabra Anthropología para de-

signar una ciencia nueva, la doctrina humanae naturae. Entre esas dos fechas, todo un siglo dedicado a constituir paulatina y esforzadamente un saber científico nuevo sobre el hombre. Y este empeño secular posee dos características relevantes: el haber sido realizado sobre todo por médicos, y en buena parte por humanistas y médicos españoles.

Durante el siglo XVI, a los hombres que estudian la naturaleza del individuo humano se les nombra, usando el añejo término que ya aparece en la Ética a Nicómano (67), anthrōpolōgos. Ortega ha recogido el dato de que en 1531 se llama a Luis Vives "anthropologo" en este sentido moderno. "Vives es, y en ello consiste lo más importante de su aportación al tesoro de las ideas, el primer antropólogo que ha existido, se entiende, como un primer albor de ello. Con sorprendente clarividencia ya en 1531 -piensen ustedes que en 1531 tenía treinta y nueve años Vives- un estudioso de Brunswick toma a Vives como tema de una tesis doctoral y le llama, en el título de su estudio, "philosopho praesertim Anthropologo"..." (68). Por su parte Menéndez Pelayo, sin duda por su importante obra,

obra, no vacila en llamar al médico castellano Gómez Pereira "el primer padre de la antropología moderna" (69). Junto a él, Huarte de San Juan, Francisco Valles, Andrés Laguna, y tantos más.

Casi a mediados del siglo, en 1543, se produjo un acontecimiento científicomédico de singular transcendencia para la constitución de la antropología: Vesalio publica su De corporis humani fabrica libri septem, e inaugura el estudio científico (en sentido moderno) del cuerpo. Con ello, una parte de la futura y ya cercana antropología lograba trato sistemático. Entre polémicas, los médicos profundizan más y más en tal dirección y se atreven, junto con los demás humanistas, a intentar una aproximación similar del alma. Y de la unión de estos dos puntos de vista surge la Antropología como ciencia. El primer humanista que utiliza en tal sentido la palabra, Otto Casmann, dice: "Anthropologia est doctrina humanae naturae. Humana natura est geminae naturae mundanae, spiritualis et corporeae, in unum hyphistamenon unitae, particeps essentia". El título del libro de Casmann es significativo:

Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina... Secunda pars anthropologiae: hoc est Fabrica humani corporis. (70). La Antropología, doctrina científica moderna del hombre y su naturaleza (cuerpo y alma), ha quedado fundada. Y, como no podía ser menos, la más importante contribución fundacional es, sin ninguna duda, de médicos.

Importa señalar que la novedad del punto de vista "científico" en su aplicación al hombre, hizo olvidar pronto, como bizantinismos, muchas de las ideas escolásticas sobre la persona. La Antropología nueva o científica supuso un cierto olvido de la preocupación transcendental o metafísica por el tema de la persona. "Esta cuestión -la de la persona-, si bien transcendental, se consideró como un bizantinismo. Y la filosofía, desde Descartes hasta Kant, rehizo, penosa y erróneamente, el camino perdido. El hombre aparece en Descartes como una sustancia: res...; en la Crítica de la razón pura se distingue esta res, como sujeto, del ego puro, del yo; en la Crítica de la razón práctica se descubre, alienado el yo, la persona; a la división cartesiana

entre las cosas pensantes y cosas extensas substituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la filosofía moderna ha recorrido así sucesivamente, estos tres estadios: sujeto, yo, persona" (71). Desde su misma constitución, la Antropología tiene un estatuto epistemológico problemático, polémico. De una parte está la Antropología científica o nueva, que realizan e investigan sobre todo empiristas y médicos. De otra, la Antropología filosófica, en cierto modo antigua, desarrollada por escolásticos, humanistas y racionalistas. Y en este, como en otros campos, los siglos XVI a XVIII son la historia de la querelle des anciens et des modernes. Una primera síntesis madura de ambos puntos de vista se da en la obra de Kant que, asumiendo los dos aspectos, el filosófico transcendental y el científico, en una síntesis superior, construye un sistema de antropología transcendental. Veamos qué quiere significar esto.

Para el pensamiento medieval existe un orden transcendental, y unos transcendentales entre los que, desde luego, no se encuentra el "yo". El mundo moderno, ya desde su principio

formalmente "antropocéntrico", hace girar pronto todo el orden transcendental sobre el sujeto humano, sobre el "yo". Aparece así el concepto de "sujeto transcendental" o "yo transcendental", que adquiere primera formulación en la obra de Descartes. Para él la filosofía es "una meditación sobre la realidad apoyada en la única realidad inconcusa, la realidad del yo. Esta unidad entre realidad y el yo es justo la verdad: es real aquello que es como yo pienso que es. Por tanto, el orden de la realidad como orden transcendental sería el orden de la verdad. Y este orden constituye en el yo como realidad primaria. En su virtud, esta primariedad del yo haría de él lo transcendental en cuanto tal. En esta línea, pues, la transcendentalidad es un carácter del yo" (72). En la obra de Kant, la transcendencia cartesiana del yo adquiere un doble sentido haciéndose por una parte "yo transcendental", en cuanto fundamento de la razón científica moderna, y "yo transcendente" (73), o fundamento de la metafísica de la persona. El primero, sustento de la Antropología científica, tiene por centro la "persona gnoseológica" (Bewusstsein),

y el segundo la "persona moral" (Gewissen).

El hombre es, para Kant, el ser en el cual se reunen unitariamente el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad. Por su necesaria pertenencia al mundo de la naturaleza es homo phaenomenon y tiene su centro en el "yo empírico" o sujeto psicológico; por su esencial radicación en el mundo de la libertad es homo noumenon y se halla centrado por un "yo puro" o sujeto moral. El primer aspecto lo estudia la antropología fisiológica o conocimiento fisiológico del ser humano, que estudia lo que la naturaleza hace del hombre. En este punto Kant es el heredero de la antropología científica "moderna" de los siglos XVI y XVII. El segundo trátalo la antropología personal o moral, que intenta describir lo que en sí mismas sean la libertad y la moralidad humanas. Es el Kant metafísico "tradicional". En Kant se salvan a su modo, la ciencia antropológica y la especulación metafísica sobre la persona. Pero aún considera preciso entender la antropología desde una tercera perspectiva, que en cierto modo sintetiza y asume a las dos anteriores; es la antropología pragmática, que trata de investigar lo que el hombre, ser que actúa libremente, hace y puede hacer

de sí mismo y de los demás hombres. Kant nos ha revelado su personal modo de entender y hacer la antropología pragmática en dos preciosos documentos: la Anthropologie in pragmatischer Hinsicht y el breve escrito Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. La primera comienza con estas dos frases: "Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el fin de aplicar las habilidades y los conocimientos adquiridos, para emplearlos en el mundo; pero el más importante de los objetos del mundo a que el hombre puede aplicarlos es el hombre mismo, porque él es su propio fin último". El hombre, fin de sí mismo. Solo así se justifica epistemológicamente la Antropología. Es fin en la dimensión del conocer (Crítica de la razón pura), del querer (Crítica de la razón práctica) y del sentir (Crítica del juicio). Y esta triple finalidad es la que fundamenta los tres momentos de la antropología: el fisiológico, el personal o moral y el pragmático.

En el Manual que contiene sus cursos de lógica, que si bien no editó el mismo Kant ni repro-

duce literalmente los apuntes que le sirvieron de base, sí fue aprobado expresamente por él, distingue una filosofía en el sentido académico y una filosofía en el sentido cósmico (in sensu cosmico). Caracteriza a ésta como la "ciencia de los fines últimos de la razón humana", o como la "ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón". Según él, se puede delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal mediante estas cuatro preguntas:

1. ¿Qué puedo yo saber?
2. ¿Qué debo yo hacer?
3. ¿Qué me cabe esperar?
4. ¿Qué es el hombre?

En el año 1781, es decir, quince años después de la redacción de esas lecciones, Kant dice en la Crítica de la razón pura que en las tres primeras interrogaciones se compendian "todos los intereses de mi razón, tanto especulativa como práctica" (A 805). En efecto, a la primera responde la Razón pura, a la segunda la Razón práctica, a la tercera la Crítica del juicio y La religión dentro de los límites de la recta razón. Pero también puede decirse, desde un punto de

vista antropológico, que a la primera responde la Antropología fisiológica, a la segunda la Antropología personal o moral y a la tercera la Antropología pragmática. Así se comprende la frase de Kant en las lecciones de Lógica: "Y puesto que las tres primeras pueden ser referidas a la cuarta, la Antropología vendría a ser el centro de las tres restantes disciplinas filosóficas" (74). Pero Kant no respondió directamente a la pregunta sobre "¿Qué es el hombre?". Su Antropología está formalmente "inacabada". Y ello no por azar, sino porque su desarrollo se halla esencialmente abierto, tanto al progreso de las ciencias naturales como al del "deber ser" moral. Si bien Kant considera su antropología como "definitiva" (en cuanto se atiene a las posibilidades y límites de la razón humana, y en cuanto asume el legado de la metafísica tradicional y el legado de la ciencia moderna), ella es a sus ojos, y esencialmente, "inacabada".

Este "inacabamiento" va a ser incentivo y aguijón de toda la antropología del siglo XIX, tanto en el aspecto transcendental como en el científico. Desde uno y otro punto de vista va

a intentarse proyectar una Antropología "acabada". Es, en filosofía, el intento de los idealistas alemanes, de Kant a Hegel. En antropología científica será el conato positivista y evolucionista. Vedmoslo.

El intento de Fichte, Schelling y Hegel, sobre todo del primero, es construir un sistema acabado de antropología desde la médula misma de la obra de Kant, es decir, en perspectiva "transcendente". Su raíz no es "idealista", sino "transcendentalista". En ellos "no se inscribe la transcendentalidad dentro de la idealidad, sino al revés, la idealidad dentro de la transcendentalidad de lo real. Metafísicamente, pues, no es un "idealismo transcendental", sino, si vale la expresión, un transcendentalismo idealista". (75).

Fichte es un formidable desarrollo del transcendentalismo kantiano. Si para Kant el imperativo de la vida y de la filosofía son el deber ser realizado en la "buena voluntad", para Fichte ese "deberá ser" no es algo intelectual sino real: el ser del hombre es su "deber ser". De ahí que el imperativo moral fichteano sea: llega a ser el que eres ("werdw, der du bist").

El ser del hombre consiste en su deber ser. En esto radica también su verdad. La moralidad en Fichte consiste en ajustarse a lo que verdaderamente se es, en no falsearse.

Esta traslación del plano del "deber ser" kantiano al del "ser", obliga a admitir que las cosas pueden tener diferentes grados de realidad. El yo es, en Fichte, ese primer grado de realidad en que el ser humano se encuentra. El no-yo es todo lo que no es el yo, todo lo que aún no es el ser humano. La realidad (la realidad humana, la única que interesa a Fichte) es pura actividad, agilidad: la que hace que se vaya incorporando progresivamente el no-yo al yo, es decir que gane en grado de realidad.

El yo y el no-yo de Fichte se inscriben así en el plano de la realidad qua realidad, y no de la realidad qua tal; es decir, es una filosofía que se desarrolla en dimensión rigurosamente transcendental: son yo y no-yo transcendentales. "El yo puro no es transcendental por oposición a todo otro objeto, sino por oposición a todo objeto. Y la totalidad de los objetos es el no-yo. Por consiguiente, aquello a lo que va el

yo es, por lo pronto, un "no" mientras el yo mismo no lo "ponga". En su virtud, el yo sería lo único que "es" simpliciter en y por sí mismo; la yoidad es el no del no-yo, el no-"no-yo", es decir, el sí de la realidad en cuanto realidad... Aunque formalmente el yo consistiera en ir hacia el no-yo, este aspecto no es el primario; lo primario es que el yo es una realidad, que pudiera consistir en ir hacia el no-yo, pero que empieza por ser realidad. El aspecto de ir hacia el no-yo, se inscribe, por así decirlo, dentro del carácter de realidad, y no al revés... El yo puro es el yo en cuanto pura realidad, y es por esto por lo que la realidad del yo en cuanto realidad es un aspecto transcendental del yo: la transcendentalidad del yo en el sentido de ir hacia el no-yo se funda en su carácter de pura realidad" (76).

Fichte, interpretación y desarrollo del transcendentalismo kantiano. "Fichte comienza instalándose entelectualmente en el reducto más íntimo de la razón práctica, en la noción transempírica, metafísica, de la libertad propia, y desde él trata de conquistar y construir el orbe entero de la realidad" (77). La "actividad origina

ria" del hombre es su propia libertas. Ella es ontológicamente anterior y psicológicamente previa a todo conocer y actuar. Así queda aunada, en síntesis transcendental, la dualidad kantiana de un sujeto abocado a conocer y un sujeto obligado a actuar. En Fichte el deber, la moralidad, constituyen el fundamento mismo de la "yoidad" o yo absoluto que precede en nosotros a la distinción entre sujeto y objeto (78). De este modo, Fichte, en su análisis del "sujeto transcendental", concede unidad "transcendental" a la antropología kantiana. La conciencia del yo libre y moral es anterior y funda transcendentalmente el conocer (razón pura) y el actuar (razón práctica). En Fichte el hombre es al fin una totalidad; una totalidad que irradia a partir de un centro, que es siempre la autoconciencia, el saber originario que el hombre tiene de sí mismo. Ese centro, el hombre, es el "sujeto transcendental". La filosofía transcendental de Fichte desemboca, así, en Antropología.

También Hegel intenta dar "acabamiento transcendental" al camino abierto por Kant. Pero en él la antropología se inscribe en un pano-

rama más amplio, aparece como un momento del orden transcendental en cuanto tal. Es decir, en Hegel la Antropología es un momento de la Metafísica. Transcendentalmente, metafísicamente considerada, piensa Hegel, la "antropología fisiológica" de Kant aparece como un momento de la Filosofía de la naturaleza, y la "antropología personal" como punto primero del Espíritu subjetivo dentro de la Filosofía del espíritu. Ambos son estadios de una realidad suprapersonal, absoluta, la única rigurosamente metafísica, transcendental. Es el Espíritu absoluto, fundamento común de la antropología fisiológica y de la personal o moral, lo que hace que algo sea naturaleza y que algo sea espíritu. En Hegel el hombre y la antropología aparecen como un momento del sistema dinámico y transcendental del Espíritu, de lo absoluto en que se fundan todas las demás cosas. No es la negación de la antropología, sino su ubicación precisa dentro del sistema transcendental de la metafísica.

Con Hegel, "la madurez intelectual de Europa", en frase de Zubiri, la antropología adquiere definitivo estatuto transcendental o

metafísico, lugar preciso dentro del sistema dinámico del Espíritu. Es la respuesta al "inacabamiento" metafísico de la antropología kantiana.

Mas la antropología de Kant estaba también formalmente "inacabada" en cuanto abierta al progreso de las ciencias naturales. Fue la segunda gran hazaña antropológica del siglo XIX. Si con Hegel culmina la Antropología transcendental, con los movimientos científicos posthegelianos, principalmente el positivista, y sobre todo por obra de la ciencia biológica evolucionista, la Antropología científica adquiere consistencia definitiva, hasta tal punto que toda la antropología científica anterior merece, según Mercier, el nombre de "preantropología". "Entre la reflexión preantropológica y la reflexión antropológica propiamente dicha, hay una diferencia real. Ciertamente, en el periodo en que la primera se desarrolla se plantean cuestiones pertinentes y ensayan explicaciones propicias. Pero, o eran demasiado amplias para conducir a algo concreto, o por el contrario quedaban constreñidas a saberes especializados. Los esfuerzos tendentes a proponer una interpretación de conjunto de los hechos

humanos fueron siempre de menguados alcances, faltos de apoyo, al menos a título de hipótesis, en un principio general que permitiera reagruparlos y dotarlos de sentido. La historia de la antropología científica comienza cuando se descubrió y utilizó un tal principio. Es hacia la mitad del siglo XIX en el momento en que un clima general de investigación y pensamiento posibilitaba la revolución darwiniana, cuando la reflexión sobre el hombre se convierte germinalmente en antropología moderna. Reflexión que puede parecernos, en muchos aspectos, anticuada, pero de la que la disciplina que nosotros hoy cultivamos es pura continuación" (79). Es entonces cuando comienzan a nacer las diferentes antropologías científicas tal y como hoy se estudian: antropología física, antropología social, más tarde antropología cultural, etc. El somero análisis histórico de la constitución de estas diferentes ciencias es de inexcusable importancia, pero excede los límites y fines de este trabajo.

Sí era preciso advertir, empero, que en

el siglo XIX, ya por la vía metafísica, ya por la científica, intenta "completarse" la antropología. Lo que no fue obstáculo para que existiera una profunda incomunicación entre esos dos intentos, y que cada uno creyera poseer toda y la única verdad del problema. Lo que motivó, a fines del siglo XIX, una profunda "crisis" del saber en general, y más concretamente el saber sobre el hombre, tanto en el aspecto científico como en el más propiamente filosófico.

Una primera solución teórica a este problema va a consistir en "la vuelta a Kant". Esta será, concretamente, la obra de las escuelas neokantianas de Baden y Marburgo. El sentido de la "filosofía crítica" de Kant consistiría justamente, piensan los neokantianos, en haber mostrado la imposibilidad de toda metafísica; "solamente las ciencias positivas tienen que ver con las cosas y la realidad, mientras que la filosofía únicamente puede reflexionar sobre las formas de conocimiento que trabajan en estas ciencias" (80). En consecuencia, las dos antropologías que en Kant vislumbramos han de

tener un carácter rigurosamente científico, si de veras poseen algún sentido veritativo. Han de formar parte de las Naturwissenschaften y las Kulturwissenschaften. Con los neokantianos, piénsese en la obra de Cassirer, la Antropología natural y la cultural gozarían de un estatuto epistemológico evidente e indiscutible. La influencia de este modo de pensar ha sido grande.

Un segundo intento de superación de la crisis lo constituyó la obra de Dilthey, corrector del transcendentalismo hegeliano en su misma raíz, es decir, en la noción de Espíritu, cuyo verdadero ser, y por tanto fundamento, lo encuentra Dilthey en la "vida". En lugar de la razón absoluta de Hegel, para Dilthey la base y el dominio entero de la filosofía es la vida. (81). Vida que, además de una "realidad", que intentan desentrañar las Naturwissenschaften, tiene un "sentido" que desean comprender e interpretar las Geisteswissenschaften. Dilthey, y a su modo los neokantianos, son respuesta a la "crisis" con que finaliza el siglo XIX y principia el XX: la distorsión entre el plano transcendental, filosófico o metafísico, y el

científico o natural. Uno y otros tratan de solu
cionar tal crisis delimitando el campo de validez
del conocimiento científico y de la reflexión fi-
losófica. Y lo intentaron, más concretamente, en
el campo de la Antropología. Tal es el último
sentido de la Antropología de Cassirer, por una
parte, y de las de Groethuysen y Landmann por
otra (82).

Estos conatos de respuesta a la crisis no
tuvieron auténtica vigencia más que en muy parti-
culares lugares y momentos. Pronto surgió en filo-
sofía un método, revolucionario por antipositivis-
ta, consistente en la pregunta sistemática por el
"sentido" o "significado" de las cosas, abstra-
ción hecha de su momento de "realidad". En la fe-
nomenología, renovación del pensamiento filosófi-
co transcendental, y renovación también de la An-
tropología transcendental, que con Max Scheler ad-
quiere el calificativo, por vez primera, de Antro
pología filosófica. La ciencia de nuestro siglo,
por su parte, sigue un demotero propio de fecundi-
dad y riqueza desbordantes, y perfecciona sus téc-
nicas lógicas y metodológicas de investigación,
hasta tal punto que la Antropología científica,

en sus diversas ramas, ya no puede denominarse sin más "positivista": ha superado ese momento, ha sabido formalizar sus hallazgos y tiene un sentido cabal, científico y metacientífico, de sus posibilidades y límites. En síntesis debe decirse que, con nuestro siglo, la Antropología recibe un doble impulso. Por una parte científico, superando el positivismo y adquiriendo cabal conciencia formal de la lógica científica y metacientífica. Es la nueva Antropología científica. Por otra parte, la recuperación enriquecida del punto de vista transcendental por obra de la fenomenología, posibilitando así el nacimiento de la Antropología filosófica. Uno y otro momento requerirán tratamiento pormenorizado. Permítaseme que, al menos, señale tres hitos fundamentales del segundo (Scheler, Heidegger, Ricoeur), a fin de analizar su grandeza y, a la vez, su radical limitación.

El método fenomenológico da su más temprana aportación antropológica en la obra de Max Scheler. En abril de 1928, en el prólogo a la última edición de Die Stellung des Menschen in Kosmos, escribía Scheler: "Este trabajo representa un breve y comprimido resumen de mis ideas sobre

algunos puntos capitales de la Antropología filosófica, que tengo entre las manos hace años y que aparecerá a principios del año 1929" (83). La muerte temprana del filósofo le impidió culminar su obra. Con todo, sus aportaciones han constituido el más importante núcleo fundacional de la Antropología filosófica del siglo XX.

Max Scheler, "el filósofo embriagado de esencias", en el decir de Ortega y Gasset (84), se plantea temáticamente el problema de la esencia del hombre, es decir, el problema del hombre como totalidad, evitando y superando, por tanto, reduccionismos varios (vitalismo (85), sociologismo, etc.) y los viejos dualismos (significativo resulta, a este respecto, el título del capítulo V de Die Stellung des Menschen im Kosmos, "Identidad de alma y cuerpo"). Aunque utiliza los datos de Antropología científica, o "concepto sistemático natural" del hombre (86), Max Scheler se ocupa, formalmente, de la Antropología filosófica o personal, o "concepto esencial del hombre" (87). En el primer aspecto, el hombre no se opone a los demás seres vivientes; muy al contrario, los supone y sintetiza "los grados

del ser psicofísico" (88). Impulso afectivo en la planta, instinto, memoria asociativa y hasta inteligencia práctica en los animales superiores. En la escala de los seres vivos, el hombre no ofrece diferencia cualitativa alguna con los restantes seres, sino diferencia de grado: mayor complejidad y perfección de todos los rasgos enumerados. Ni siquiera la inteligencia sirve así para distinguir al hombre del animal ni, en consecuencia, para señalar la esencia de aquél. La diferencia esencial del hombre y los demás seres no radica en la inteligencia ni en la acción, pues la esencia del hombre no pertenece a la esfera vital, objeto de la psicología. La diferencia radica en el espíritu, cuyo centro activo es la persona (89). El hombre posee "una clase de saber que sólo el espíritu puede dar". "Espíritu es, por tanto, objetividad ... y diremos que es "sujeto" o portador de espíritu aquél ser cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal".

He aquí la diferencia: el hombre posee un centro de actividad, un espíritu que es "actividad"

pura" mediante el cual todo su entorno queda elevado al nivel de "objeto" y liberado de su "realidad" en el sentido de un mero foco de resistencia o estímulo. La realidad como "resistencia" nos es común con el animal. Pero el hombre, por su espíritu, puede enfrentarse al mundo de un modo totalmente distinto y esencialmente propio: puede desrealizar el mundo o "idear" un mundo (90), mediante la reducción fenomenológica. Esto "no significa, como cree Husserl, reservar el juicio existencial; significa más bien abolir, aniquilar, fictivamente el momento de la realidad misma" (91). El hombre, por su espíritu, consigue hacer de la "realidad" objetos puros, formas puras o "esencias".

No es esto solo lo específico y esencial del hombre. Existe, como dice Scheler, "una segunda dimensión". Consiste esta en que el hombre puede "recogerse" en sí mismo y poseer un saber especial y específico de su más genuina esencia. Ese conocimiento de su misma energía espiritual no es ya temático, pues "el espíritu es incapaz de ser objeto. Es actualidad pura". Pero podemos concentrarnos, "recogernos" en esa actividad. El hombre, en definitiva y en esencia, es el ser

que puede decir "no" a la realidad (es decir, que la puede someter, por obra del espíritu, a reducción fenomenológica), dedicándose así a la pura captación de esencias. El hombre es asceta de la vida, en cuanto ha de reprimir sus propios impulsos (digamos, su animalidad), para "recogerse" en la vida esencial. Y en este recogimiento se conoce a sí mismo y conoce a las demás cosas en su ser más originario, en tanto que funda justamente la legitimidad de todo conocimiento objetivo.

La Antropología filosófica habrá logrado de este modo apuntar a su verdadero objetivo y proveerse de la metódica adecuada para acceder a él. Ciertamente, deberá aprovechar "los ricos tesoros del saber especializados que han logrado las distintas ciencias del hombre". Pero "la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más que la iluminan". Las ciencias del hombre sólo pueden tener sentido si están precedidas por el análisis de la esencia humana, que requiere, como hemos visto, un método diferente al de éstas. Ese análisis asegurará asimismo la marcha de esas ciencias, pues lo que está en juego no es única-

mente el "objeto" de esas ciencias, sino el estatuto epistemológico de todo saber, que sólo queda salvaguardado si se descubre el centro de irradiación y el "fundamento" de todo saber. Las ciencias humanas exigen, así, una Antropología. Esta se beneficiará de aquéllas, pero para recompensarlas con creces: sirviéndolas un objeto no parcial sino total y asegurándolas la legitimidad de su metodología. La Antropología filosófica se erguirá en ciencia del "fundamento último". Acapara para sí todos los prestigios de una "filosofía primera", de una "ciencia de fundamentos": "Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto "hombre": ciencias naturales y médicas; ciencias prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología genética, caracterología" (92).

La Antropología filosófica adquiere formal carta de naturaleza en la obra de Max Scheler. Con todo, y desde dentro de la misma fenomenología, pronto se advirtió en ella una falta grave, el intento

de reducir la metafísica a antropología. Es la crítica que, ya en 1929, le hace Heidegger en Kant und das Problem der Metaphysik. La cuarta pregunta kantiana -"¿Qué es el hombre?"- sería la pregunta por la esencia de nuestra existencia; no se trata, por tanto, de una pregunta antropológica, sino de la "ontología fundamental" como raíz y fundamento, como condición de posibilidad de toda posible Ontología. El hombre es aquél ente cuyo ser consiste en la presencia del ser. Por esto no puede entenderse el ser desde el hombre (sería el intento de Scheler), sino el hombre desde el ser, pues el hombre vive con vistas al ser. El hombre es el ente que consiste en que le es presente (Da) el ser mismo (Sein). El ente humano es, por tanto, Da-sein. Pero el Dasein no es propiamente antropología, sino ontología fundamental o preontología. De aquí que el pensamiento heideggeriano se desarrolla en tres momentos: 1) Análisis preontológico del hombre o estudio de la estructura del Dasein (El ser y el tiempo), en su triple estructura de "ser-en-el-mundo", "cuidado" y "temporalidad"; 2) Desde el hombre el fundamento o Sein, La esencia del fundamento, Introducción a la

metafísica): y 3) Desde el fundamento al hombre (Comentarios a Hölderlin, La esencia de la verdad, Carta sobre el humanismo, El principio de la razón suficiente). En este último punto se reconquista al hombre, pero ya no en perspectiva "antropológica" sino "ontológica". O mejor, la Antropología es ahora, rigurosamente, Antropología metafísica. El hombre ya no es una simple realidad que está ahí (Da-sein), sino "Ex-sistencia": consistencia (sis-tere) fundada desde (ex) el ser, desde el fundamento.

Mas también la posición de Heidegger puede radicalizarse dentro de la fenomenología. La analítica del Dasein, ¿es suficiente como vía de acceso a la Ontología? Quizá sí, piensa Ricoeur, pero desde luego no es completa. De aquí que, frente a la "vía corta" u "ontología de la comprensión" de Heidegger, Ricoeur proponga una "vía larga" o "epistemología de la interpretación". "La vía larga que yo propugno, escribe Ricoeur, tiene también como ambición llevar la reflexión hasta el nivel de la ontología" (93). Pero el llegar a la ontología de modo riguroso y sin concesiones fáciles obliga a una analítica del ser humano mucho más

compleja que la del Dasein. Es el intento de la "epistemología de la interpretación" o, más concretamente, de la hermenéutica.

Ricoeur, como fenomenólogo, piensa que la filosofía va encaminada a desvelar el "sentido". Pero en esta labor no puede estar sola. Necesita ser ayudada por un conjunto de ciencias que pueden y deben denominarse "ciencias semánticas" o "ciencias hermenéuticas", ya que tienen por función "interpretar", esto es, "desentrañar el sentido", pues éste no es siempre unívoco, como creía Husserl. Y no lo es en tres planos, a cual más profundo: a) el semántico, b) el reflexivo, y c) el existencial.

a) En el aspecto puramente científico o semántico, el sentido dista mucho de ser unívoco, como creía el Husserl de la teoría de las significaciones de las Logische Untersuchungen. En efecto, tres ciencias hermenéuticas, la exégesis, el psicoanálisis y la historia, entre otras, nos han demostrado que existen "dobles sentidos" y "múltiples sentidos" dentro de una misma expresión. Es decir, que existen "símbolos". Símbolo es, en efecto,

"toda estructura de significación en la que el sentido directo, primario, literal, designa otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero" (94). El símbolo circunscribe el campo de la hermenéutica y de la interpretación. "La interpretación es el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, para develar los niveles de significación implicados en la significación literal" (95).

De este modo, con el injerto de la hermenéutica en la fenomenología, queda corregida la unilateralidad del concepto de significación en las Investigaciones lógicas de Husserl. Pero el uso de los instrumentos hermenéuticos propuestos, a la postre científicos, no es suficiente para cualificar una hermenéutica de filosófica.

b) Tras el momento semántico ha de venir el momento reflexivo. Consiste este en el injerto de la hermenéutica en la fenomenología a un nivel más profundo: el de la problemática del Cogito, tal como se desarrolla desde Ideas I a las Meditaciones cartesianas. La filosofía de la reflexión es todo

lo contrario de una filosofía de la conciencia. Y ello, porque las ciencias hermenéuticas no permiten ya tomar una posición ingenua ante el tema de la conciencia, como en tiempos de Descartes. Hemos aprendido de todas las disciplinas exegéticas, y del psicoanálisis en particular, que la conciencia (el Cogito) pretendidamente inmediata es por principio "conciencia falsa"; Marx, Nietzsche y Freud nos han enseñado a desenmascarar estas argucias. Así, frente a la filosofía de la conciencia se impone la filosofía reflexiva.

La reflexión es la etapa que media entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí mismo. La exégesis se hace para descubrir y apropiarnos un sentido, es decir, para hacerlo nuestro (96). Es, por tanto, el esclarecimiento de la propia comprensión lo que se persigue a través de la comprensión de otra cosa. Toda hermenéutica es así, explícita o implícitamente, comprensión de sí mismo por el rodeo de la comprensión de lo otro.

c) Finalmente, el momento existencial, que supone ya la formal superación del idealismo husserliano por el existencialismo ontológico. El sentido de la existencia se nos manifiesta progresiva-

mente, en la labor hermenéutica. Así, la hermenéutica psicoanalítica, en su lucha contra el narcisismo -equivalente freudiano del falso Cogito- conduce a descubrir el enraizamiento del lenguaje en el deseo, en la pulsión de vida. La existencia es, desde esta perspectiva, deseo y esfuerzo. La regresión del sentido al deseo, por obra del psicoanálisis, nos descubre la interpretación de la existencia como arqueología. Otros métodos hermenéuticos nos ofrecen complementarias perspectivas. Si el psicoanálisis proporciona una regresión hacia lo arcaico, la fenomenología del espíritu es un movimiento en el que cada figura encuentra su sentido, no en aquello de que procede, sino en aquello a que tiende. Así una teleología del sujeto se pone junto a una arqueología del sujeto. En ambos casos la conciencia es sacada fuera de sí. Y la existencia no deviene un "sí mismo" -humano y adulto- más que apropiándose estos sentidos que residen "fuera", en obras, instituciones, monumentos de cultura donde la vida del espíritu se ha objetivado.

De este modo las hermenéuticas más opuestas apuntan, cada una a su modo, en dirección a las raí

ces ontológicas de la comprensión. Cada una a su manera, señalan la dependencia del sí mismo a la existencia. El psicoanálisis muestra esta dependencia en la arqueología del sujeto, la fenomenología del espíritu en la teleología de las figuras, la fenomenología de la religión en los signos de lo sagrado. Y la dialéctica de arqueología, teleología y escatología nos descubre una figura coherente, la del ser que cada uno somos, en el que las interpretaciones rivales se articulan en la dialéctica de los sentidos. "La existencia de que puede hablar una filosofía hermenéutica es una existencia interpretada" (97). La existencia auténtica, la verdadera imagen del hombre, va esclareciéndose poco a poco, progresivamente, en voluntaria, sincera y personal labor de interpretación de "escucha" y "sospecha". La Antropología filosófica no puede alzarse sobre la analítica del ser-ahí (Dasein), sino sobre el análisis de las "cifras" de la Existencia y la comprensión de su contenido arqueológico, teleológico y escatológico. Sólo entonces el hombre adquiere todo su "sentido".

Scheler, Heidegger y Ricoeur. Tres hitos en la comprensión fenomenológica del ser del hom-

bre y en la recuperación de una perspectiva rigurosamente transcendental para la Antropología, tras el fenómeno histórico del positivismo. Con ellos, bien puede decirse que la Antropología filosófica adquiere una cierta madurez. Guiados por el método fenomenológico, se han hecho cuestión filosófica del sentido del hombre y de su existencia. Los logros en tal dirección parecen importantes y a veces decisivos. Pero en ello está también su más radical limitación. ¿Puede reducirse el estudio filosófico del hombre al de su "sentido"? ¿No habrá un "momento de realidad" anterior al "momento de sentido"?

Estos desazonados interrogantes son el testimonio de la incommunicación que ha existido, en lo que va de siglo, entre Antropología filosófica y Antropología científica. A lo más que se ha llegado, por ejemplo en Ricoeur, es al estudio y utilización de las "ciencias hermenéuticas" para el análisis filosófico del sentido. ¿No será preciso acudir por el mismo motivo, y quizá con mayor razón, a las "ciencias empíricas" o de la naturaleza para acceder rigurosamente a la pregunta sobre qué

es "en realidad " un hombre? En fin, ¿no está dependiendo la parcialidad de la Antropología filosófica de su incomunicación con los hallazgos y resultados de la Antropología científica?

Las ciencias que tienen al hombre por su objeto material, entre las que se encuentran todas las ciencias médicas, han adquirido tal importancia en el siglo XX por sus revolucionarios hallazgos, que hoy una imagen del hombre no puede ser en ningún punto aceptable si no los tiene en cuenta. No puede saberse hoy qué es el hombre sin un riguroso dominio científico de los datos de la Genética, la Etnología, la Antropología física o la Embriología. Del mismo modo, resultaría intolerable todo intento de acceso a la condición social del hombre sin el previo análisis de los datos de la Antropología social, política, económica y cultural. La Antropología científica es el comienzo de toda inteligencia honesta y rigurosa del hombre. Qué es el hombre significa hoy, muy en primer término, qué es científicamente el hombre. Tal es la razón de que deban ser científicos quienes planteen la cuestión por el hombre. La Antropología puede, debe y

tiene que comenzar siendo siempre Antropología científica.

Pero el análisis detenido de los datos de la ciencia antropológica plantea en el interior de ésta cuestiones que la trascienden. No se trata de problemas a cuya solución la ciencia aún no ha llegado, que por tanto puedan ser objeto de especulación hipotética e irresponsable. Todo lo contrario. Se trata de que los propios hallazgos de la ciencia antropológica, sus conquistas, plantean problemas que necesitan para su análisis de métodos distintos a los científicos. Sin prejuzgar nada, este es el objeto y el primario contenido de la Antropología filosófica. Al médico consecuente y consciente, por ejemplo, la ciencia médica, los saberes científicos antropológico-médicos le plantea desde dentro de sí misma problemas que la trascienden. Este sería, en principio, el objeto de la Antropología filosófico-médica.

La "transcendencia" de la antropología filosófica respecto de la científica plantea el tema de la relación entre estos dos saberes. El objeto de toda indagación científica es el conocimiento de las cosas tales como son; el estudio de toda la

cosa, de toda la realidad intramundana en su completa talidad. Es la ciencia la que nos ha de decir cuál es la talidad de átomo, de la célula, el cosmos, o el hombre enfermo. Pero todo, el átomo, la célula, el cosmos o el hombre enfermo pueden y deben ser estudiados además, por imperativos de su misma realidad científica o talitativa, en dimensión filosófica o transcendental. Reparemos en el caso del hombre enfermo. El interés primario del médico científico es conocer de modo exhaustivo tal enfermedad que padece tal enfermo y tratarla con tales remedios que le puedan devolver la salud. Mas cuando se intenta ser científicamente exigente en el conocimiento de esas talidades, hallanse problemas que trascienden al científico como científico, con problemas rigurosamente transcendentales: así, el hecho de que el enfermo tiene una individualidad libre y creadora, que es, en fin, una "persona", y que esa individualidad personal no puede entenderse con esquemas "específicos", "universales" o "genéricos" como son, por necesidad, los esquemas científicos. La personalidad, por otra parte, no es ajena a la enfermedad ni a los

remedios terapéuticos, y no puede, por tanto, ser ajena al médico. En definitiva, un análisis, ¡por somero que sea, de tal enfermedad de tal enfermo plantea problemas médicos, pero transcendentales. Junto a la consideración científica del hombre enfermo (el hombre enfermo tal como es), se impone su consideración filosófica transcendental (el enfermo en cuanto es), su condición, en nuestro caso, de "persona enferma". "El objeto de la filosofía es transcendental. Mientras cualquier ciencia y cualquier actividad humana, distinta del filosofar, considera las cosas como son, tales como son, la filosofía las considera en cuanto son. La implicación de talidad y transcendentalidad es uno de los temas básicos de la filosofía de Zubiri... La filosofía no es ajena a lo que las cosas son talitativamente -error de los idealistas-, pero debe enfocar la talidad en función transcendental -error de los empiristas-" (98).

La Antropología filosófica ha de ser Antropología transcendental, hecha sobre los datos científicos, pero transcendente a ellos. Es el mundo de la metafísica. "Lo metafísico es el sistema transcendental y dinámico de la realidad" (99). Uno

de los momentos de ese sistema es el hombre; de aquí que la Antropología metafísica no pueda abordarse ni entender más que desde la estructura dinámica de la realidad. "La metafísica no puede verse ni desde la teología ni desde la antropología, sino éstas desde aquélla" (100).

La Antropología científica estudia la talidad del hombre en sus dos momentos de "realidad" (las denominadas "ciencias empíricas o de la naturaleza") y de "sentido" (las que Ricoeur llama "ciencias hermenéuticas"). La Antropología metafísica asume estos planteamientos en perspectiva transcendental y comienza preguntándose, por tanto, qué es el hombre qua realidad (no, qué es el hombre qua hombre), para pasar en un segundo momento a la pregunta por el sentido de esa realidad. Con ello, Zubiri supera el planteamiento fenomenológico. El error de Husserl, dice Zubiri en las primeras páginas de Sobre la esencia (101), ha consistido en llevar el tema de la esencia por la vía exclusiva del sentido. Previa a todo sentido, el filósofo ha de estudiar la realidad, lo que Zubiri llama "cosa-realidad"; y, en un segundo momento, puede y debe preguntarse por el sentido, por la "cosa-sentido". La Antropología

metafísica, en fin, se compone de dos momentos que son, respectivamente, el momento de realidad y el de sentido. La aplicación de todo este cuerpo doctrinal al problema de la persona enferma es el preciso objeto filosófico de la Antropología médica, que se podrá definir como la reflexión transcendental o metafísica sobre los datos de las ciencias antropológico-médicas.

C A P I T U L O I I

C I E N C I A Y F I L O S O F I A D E L A R E A L I D A D

El estudio de la estructura última y transcendental de la realidad debe realizarse, esa es la conclusión a que nos ha conducido la pesquisa histórica del capítulo anterior, sobre la base de los datos científicos. ¿Mas posee esa conclusión alguna novedad? Y caso de contenerla, ¿en qué consiste exactamente?

Desde tiempos muy antiguos, al menos desde los presocráticos, todo intento de esclarecimiento intelectual del mundo y de la vida ha intentado ser, de uno u otro modo, "científico", conocimiento cierto y evidente adquirido por demostración. No parece, en principio, que exista alguna novedad digna de atención en nuestro aserto principal.

Mas adviértese en seguida que la palabra "ciencia" es en sí rigurosamente ambigua y puede ser objeto de muy diversas y distintas perspecti-

vas, originadas por otros tantos modos de ejercitar el lógos sobre ella, es decir, por distintos niveles lógicos. Hay un primer grado de lógica científica o de ciencia, luego se analizará con el debido detalle, que fija de preferencia su atención en lo que puede denominarse la dimensión de razonamiento (a la que hoy en día suelen estar dedicados, con exclusividad, los tratados de Lógica de la ciencia) apriorística o puramente formal. El fin de esa lógica es el estudio de las reglas formales de la demonstratio (p.e., leyes de los silogismos en la lógica antigua o lógica de predicados de la moderna, etc.), de donde la clásica definición: cognitio certa et evidens per demonstrationem acquisita. Unas veces junto a este primer grado, desde el Renacimiento casi siempre en frente, hay un segundo nivel que une, a un más o menos riguroso o elaborado trato de la dimensión de razonamiento, unos "principios" inmutables, necesarios e inconcusos de los que, por simple razonamiento (ratio), es posible deducir, con casi absoluta desconexión del mundo real (de la experientia), al verdadero conocimiento de las esencias y realidades del mundo. Aquí la ciencia tiene un carácter principialista, de

donde la definición clásica: cognitio rei per causas. Esta es, exactamente, la epistēmē antigua. Frente a la experientia, origen de conocimientos puramente fenoménicos, descriptivas y a la postre accidentales, la ratio como vía de acceso apriorístico a la esencia de las cosas. La experientia posibilitaría una "definición descriptiva" de las realidades, la ratio su "definición esencial" o específica.

He aquí, pues, dos modos de entender la ciencia: el puramente "formalista" y el "principalista" que Zubiri engloba dentro de dos lógicas: la lógica de los razonamientos y la lógica de los principios. ¿Mas se agotará la ciencia, la portentosa ciencia moderna y sobre todo actual en estos dos momentos? Esta es la desazonante pregunta que Zubiri comenzó abordando en sus trabajos La idea de naturaleza: la nueva física (1934) y Ciencia y realidad (1941). Allí se inició una postura intelectual cuyo desarrollo sistemático son las páginas de Sobre la esencia (1962).

Para Zubiri la ciencia tiene una tercera dimensión más radical que las dos hasta el momento estudiadas, y fundamento último de lo que de verdadero hay en ellas. Ambas, si se fija la anteción, co

mulgan en su carácter apriorístico y deductivista y, a la postre, conceptivo. Pero junto a ese carácter la ciencia tiene otro más importante: su aspecto negativo, el de ponernos en contacto directa y realmente con la realidad, por medio del "lenguaje notativo" o "logos nominal constructo", distinto de la "definición esencial" y de la "definición descriptiva". Frente al carácter "formalista" y al "principalista" de la ciencia, su carácter "realista". Frente a la lógica de razonamientos y la lógica de los principios, la lógica de la realidad. La ciencia como fundamento, no ya de razonamiento o de epistēmē, sino de algo más radical, la ciencia como fundamento de saber real. De este modo, en el presente capítulo intentamos alcanzar nivel para estudiar, en los dos siguientes de la primera parte, el saber real sobre el hombre y, en toda la parte segunda, el saber real sobre el hombre enfermo, siempre, claro está, habida cuenta de los datos científicos y en directa relación con ellos.

La ciencia tiene una "dimensión de realidad" que es el fundamento de nuestros conocimientos de las cosas, tanto "talitativo" como "transcendental".

Nuestro intento en el presente capítulo es entender, partiendo de algunos desarrollos de Naturaliza, Historia, Dios, y fundados especialmente en Sobre la esencia, la estructura talitativa y transcendental de la realidad de un modo notativo o físico, es decir, como saber real y no meramente "conceptivo".

Para ello comenzamos analizando, en un primer apartado, los tres niveles lógicos ya consignados, la "lógica de razonamiento", "lógica de principios" y "lógica de realidad", con el intento de dejar perfecta constancia del lugar de validez de cada uno de esos momentos. En el tema del saber real, o "lógica de la realidad", nos extenderemos analizando primero la teoría del conocimiento de Zubiri o "lógica material" y, en un segundo momento, su "lógica formal".

Tras este primer parágrafo nos planteamos ya una cuestión propiamente filosófica: la de la filosofía que se deriva de la consideración conceptiva de la realidad, caso de la filosofía aristotélica, al menos en su interpretación clásica o escolástica. Analizamos de modo consecutivo la doc-

trina de los predicamentos, la doctrina de los predicables y la de las causas.

Frente a ella, analizamos la idea de la realidad que se deriva de su consideración desde el saber real, tanto en el orden propiamente científico o "talitativo", como en el metafísico o "transcendental".

El apartado tercero se dedica al orden talitativo, intentando demostrar cómo Zubiri opone al triple momento de la filosofía conceptiva aristotélica otro tríptico físico más radical: actualización de las notas, sistema de notas, respectividad fundante.

Finalmente, en el apartado cuarto, analizamos la versión transcendental de estos tres momentos, dentro del sistema de Zubiri: dimensionalidad transcendental, constitucionalidad transcendental, respectividad transcendental.

1. En 1935 publicó Zubiri un importante trabajo, medular en su producción filosófica, ¿Qué es saber?, donde intentaba seguir la evolución secular de la historia de la filosofía entendiéndola y ordenándola en tres momentos consecutivos radica-

dos en otras tantas lógicas: la "lógica de los razonamientos", la lógica de los principios" y la "lógica de la realidad".

A) En primer lugar, la lógica de los razonamientos o lógica formal. Es el órganon que han usufructuado todas las corrientes científicas de la historia, desde la antigüedad hasta el positivismo y neopositivismo. Es una lógica formalmente científica. "Algo es entendido en la medida en que el discurso o raciocinio lo manifiesta como necesariamente verdadero; lo demás es incierto o anticientífico. Ya decía Ockham: Scientia est cognitio vera sed dubitabilis nata fieri evidens per discursum. La ciencia es un conocimiento verdadero, pero dubitable, que por naturaleza puede hacerse evidente mediante el discurso. Así durante toda la Edad Media, y así también a partir del siglo XVI (pese a la distinta forma de raciocinar) en casi toda la ciencia; la matemática y la física teórica son un testimonio fehaciente de este triunfo del saber demostrativo y raciocinante. La filosofía misma ha padecido, durante largo tiempo, la tiranía de este modelo" (NHD, 44).

Efectivamente, en el Organon aristotélico

se da una cierta lógica formal, que los escolásticos ampliaron y sistematizaron de ese modo ejemplar. Pero ni poseía una total autonomía, ni estaba debidamente formalizada. Solo el esplendoroso desarrollo de la ciencia moderna, y sobre todo de la matemática, abrió la posibilidad de nuevo desarrollo de esta lógica, independientemente de cualquier postulado ontológico o metafísico. La lógica formal, pura, científica o matemática ha surgido, así, como reacción deliberada y consciente frente a la lógica aristotélica. ¿Cuáles han sido, sucintamente, los pasos fundamentales de esta orientación "moderna"?

1) El funcionamiento puro de nuestra razón y sus normas, se nos manifiestan mejor en el análisis de un lenguaje artificial, formalizado, científico y riguroso, expresamente construido a tal fin, que analizando el lenguaje ordinario, ya que éste da lugar a falacias, equívocos e imprecisiones de gran importancia en filosofía, que pueden ser fuente de pseudoproblemas. Ese lenguaje riguroso, artificial es, en principio, el de la matemática. Surge así, frente a la "lógica metafísica", la lógica matemática.

La matemática es una ciencia "analítica",

esto es, una construcción puramente mental, sin directo contacto con la realidad, y que, en principio, nada nos dice sobre ella. La lógica también. La filosofía que se funde formalmente sobre estos basamentos debe recibir, con todo rigor, el nombre de filosofía analítica: tal es la que, en sus diferentes modalidades, estudia el alcance y el senti-do de nuestros "razonamientos".

La matemática es una pura construcción "mental". También posee estas características la lógica. Surge, por tanto, la cuestión: ¿no será toda la matemática, en última instancia, un precioso tratado de lógica? ¿O será la lógica el fundamento del edificio matemático? Estas dos cuestiones en modo alguno idénticas, se corresponden con las dos etapas por las que históricamente ha discurrido el pensamiento sobre la nueva lógica formal.

La nueva etapa, que se extiende desde G. Leibniz (1646-1716) hasta G. Boole (1815-1864) y E. Schöder (1841-1902), se encamina a "enriquecer la lógica formal con nociones y modos de análisis y razonamiento de los que carecía, y que son en cambio necesarios en las matemáticas; también se desea aplicar a la lógica los procedimientos de simbolización, de

construcción artificial del lenguaje, que eran familiares en matemáticas y en otras ciencias, como la química" (102). Se usa así la matemática para enriquecer y radicalizar el acervo formal de la lógica. La lógica tradicional estudiaba, hasta cierto punto, la "forma de los razonamientos", y en tal sentido daba algunas reglas. Pero la verdadera "lógica de los razonamientos" es esta lógica moderna, que en su deseo de mayor control de la intuición, emplea un método mucho más avanzado, que se llama la formalización (103). El intento se inspira en la idea de que la lógica debe servirse de un lenguaje artificial, simbólico y preciso, como el introducido en matemáticas por Viète y los algebristas a partir del siglo XVI (104). La matemática es, a fin de cuentas, un precioso y preciso tratado de lógica.

La radicalización de este camino comenzó pronto a plantear problemas insospechados, dentro del propio campo matemático, originándose así la segunda etapa. ¿Era, en efecto, la matemática tan "lógica" como con cierta precipitación se había intuido? A fines del siglo XIX y principios del XX varios matemáticos ilustres, principalmente G. Fre

ge (1848-1925) y B. Russell (1872-196) intentan comprobar la interna articulación lógica del edificio matemático, tratando de reducir la matemática superior a la elemental o aritmética, y hallar los fundamentos lógicos de ésta. "La idea básica de Frege y Russell es que la aritmética es idéntica con alguna parte de la lógica" (105). El motivo de tal empresa fue provocado por Cantor (1854-1918) y su doctrina de número cardinal de un conjunto. "Número cardinal de un conjunto es la propiedad que el conjunto tiene en común con todos los conjuntos que le son equivalentes, y con ellos sólo" (106). Con esto, una idea puramente lógica viene a radicalizar y ampliar considerablemente el edificio de las matemáticas; y la noción fundamental de la aritmética quedaba a su vez fundamentada en la lógica. Pero la teoría de los conjuntos no estaba exenta de paradojas que, como Whitehead y Russell comprobaron eran, en último término, paradojas lógicas. Si admitimos que la matemática es la ciencia ideal para estudiar con todo rigor los problemas lógicos formales es a condición de advertir que tanto en una como en otra se dan paradojas prácticamente insolubles, en cierto modo "iló

gicas". Más adelante veremos a qué conduce este medular problema.

2) La matemática no es sólo un lenguaje ideal y ocioso; es el motor imprescindible de todo el portentoso edificio de la ciencia positiva. De aquí que la lógica matemática sea, con todo rigor, lógica de la ciencia, de las ciencias inductivas o experimentales: "la lógica formal tiene un carácter elemental y fundamental para las ciencias empíricas y positivas en general" (107).

La principal aportación de la lógica formal a las ciencias no consiste en suministrarlas herramientas para descubrir hechos nuevos o para inventar nuevos conceptos básicos, sino en darles métodos para analizar sus estructuras y sus nociones y afirmaciones fundamentales, con objeto de precisar su claridad, su capacidad de fundar otras afirmaciones, etc. (108). "La lógica formal no es un método de descubrimiento de la verdad empírica. Puede ayudar indirectamente a descubrir y a precisar verdad empírica. Pero precisamente en la época en que dominó la idea de lógica como "arte

directiva del acto de la razón", la lógica formal fue muy estéril para la ciencia positiva, y hasta una rémora de la misma; al menos, su teoría era mucho más pobre que los recursos formales efectivamente en poder de los científicos. Por eso su prestigio como técnica del conocimiento fue incluso perjudicial para la ciencia, como puede ejemplificar el razonamiento anticepernicano de Melancthon" (109).

La lógica formal es la lógica de la ciencia. Las ciencias positivas han planteado desde antiguo un conjunto de problemas de la más estricta solera filosófica. La filosofía de la ciencia alcanzó un gran relieve en el siglo pasado, con la floración intelectual de la filosofía del positivismo. La lógica formal obligó a principios de nuestro siglo a replantearse los tradicionales problemas de filosofía de la ciencia tenidos por "metafísicos" (elemento, sustancia, cuerpo, certeza, verdad, probabilidad, etc.), y contribuyó a tomar posiciones originales, generalmente distintas y opuestas a las metafísicas. Esta labor fue la llevada a cabo por el neopositivismo lógico del Círculo de Viena (110).

y posteriormente por el Círculo de Chicago de la Unified Science.

El neopositivismo lógico no trabaja con conceptos, sino con enunciados. Para el filósofo aristotélico (como también para el positivista clásico), sólo son científicos o legítimos aquellos conceptos (o bien nociones o ideas) que, como ellos decían, derivaban de la experiencia; o sea, aquellos conceptos que ellos creían legítimamente reducibles a elementos de la experiencia sensorial, tales como sensaciones (o datos sensibles), impresiones, percepciones, recuerdos visuales o auditivos, etc.; es decir, aquellos que derivan directamente de las cosas, mediante el noûs o mens. Los positivistas modernos afirman, por el contrario, que la ciencia no es un sistema de conceptos, sino de enunciados. En consecuencia, están dispuestos a admitir únicamente como científicos o legítimos los enunciados que son reducibles a enunciados elementales (o "atómicos") de experiencia -"proposiciones atómicas", "cláusulas protocolarias" o como se los quiera llamar. (111). De aquí que más que el problema de la "verdad", el que el neopositivista se plantea es el

problema de la "corrección" lógica de los enunciados. No hay "reglas semánticas capaces de suministrarnos un criterio para determinar si un enunciado es o no verdadero de hecho: todo lo que esas reglas pueden proporcionar es un análisis de la condición necesaria y suficiente para la atribución de la verdad a los enunciados; la determinación de si, de hecho, este enunciado es verdadero o falso corresponde obviamente a las ciencias especiales" (112).

3) La matemática es un lenguaje artificial, creado por el hombre de modo rigurosamente científico y deductivo. Con todo, algunos de sus principios resultan indemostrables como necesarios e inmutables: son postulados. Por otra parte, la matemática más formalizada no está exenta de paradojas. Es decir, la matemática no acaba de dar razón lógica de sí misma, y todo parece indicar que no podrá darla por ahora; quizá nunca. El "lenguaje perfecto" no existe. El matemático es útil, en muchos momentos rigurosamente necesario. ¿Pero es "suficiente"? Y si no lo es, ¿por qué no estudiar, sin echar en olvido las conquistas ya logradas, los "lenguajes naturales", que

sin duda están más cercanos a la vida y realidad hu
manas?

Los denominados "lenguajes naturales" o "vi-
vos" son, sin duda alguna, lenguajes "mal hechos".
En castellano, por ejemplo, hay frecuentemente más
de un símbolo para realizar un solo oficio gramati-
cal y, a la inversa, un sólo símbolo puede desempe-
ñar varios oficios. Por otra parte, incluso cuando
no se presentan esas imprecisiones -que, inspirados
en Aristóteles, podemos llamar, respectivamente, "si
nomia" y "homonimia"- los nombres comunes o térmi-
nos abstractos de los lenguajes étnicos están gene-
ralmente poco determinados en cuanto a su extensión.
Por último, los lenguajes étnicos no tienen reglas
precisas de formación y combinación de enunciados,
no tienen una sintaxis exacta (113). "La filosofía
conoce desde antiguo numerosas paradojas o aporías
debidas a todas esas causas de imprecisión. La del
montón de trigo, por ejemplo, se basa lógicamente
en la indeterminación extensional de los abstractos"
(114).

Por todo eso, por la necesidad de esclareci-
miento lógico en el seno de estos lenguajes "natura-
les", y por la intrínseca limitación e insuficien-
cia de los lenguajes totalmente "artificiales", jun

to al neopositivismo lógico, y con cierta posterioridad a él, se ha originado un nuevo movimiento intelectual: la filosofía analítica del lenguaje; de los lenguajes naturales y del lenguaje científico. El drama de esta transición estuvo encarnado en un hombre genial: Ludwig Wittgenstein (115). En la segunda etapa de su vida filosófica abandona por ingenuo y optimista el dogmatismo formal y conceptual de su Tractatus logico-philosophicus (1918). Para el Wittgenstein de las Philosophical Investigations (1936-1949), "los hombres se plantean serias dificultades a sí mismos por no ser capaces de comprender el funcionamiento de su propio lenguaje. Esto les lleva a plantearse problemas para los cuales no ven solución y a enfrentarse con dilemas imposibles de dilucidar. Y, finalmente, en su esfuerzo por escapar a la perplejidad en la que se ven sumergidos, acaban casi siempre diciendo disparates. El remedio consiste en seguir la pista del embrollo hasta su origen mismo, exponiendo el concepto erróneo del que procede; y éste es precisamente el quehacer asignado al filósofo consciente. Así pues, el éxito de una investigación filosófica reside, no en la adquisición de una nueva parcela de conocimiento, sino

más bien en la desaparición del problema sobre el que aquella se ha centrado, de forma que lleguemos a la conclusión final de que nuestra perplejidad es infundada" (116). Este oficio "terapéutico" es la característica de la escuela que Wittgenstein fundó en Cambridge (Wisdom, etc.). Con ciertas connotaciones particulares, como investigación sistemática sobre el lenguaje y su lógica formal e informal, ésta es también la dirección de la escuela que Ayer dirige en Oxford, y en la que han trabajado también Ryle y Austin. Ambas a una actualizan el secular pragmatismo anglosajón. El riguroso y escéptico "logicismo" inglés es inseparable, ya desde los tiempos de Bacon, de su correlato "pragmatista".

Lógica matemática, lógica de la ciencia, filosofía analítica. He aquí algunos de los momentos de la denominada por Zubiri "lógica de los razonamientos". Hemos estudiado con una cierta morosidad su constitución histórica, para advertir dos cosas. La primera, que lo que suele entenderse en el momento actual por "filosofía de la ciencia" (y por tanto, en nuestro caso, por "filosofía de la medicina") se encuentra en este plano de "Lógica de razonamientos", y por tanto se corresponde más que con nuestro

intento antropológico, con el que hemos denominado de "Lógica y metodología médicas" o "Introducción a la medicina". En segundo lugar, que la pura lógica de los razonamientos es incapaz de acceder a la idea de persona. Evidente resulta esto, predicado del puro campo de la ciencia, o del positivismo decimonónico o neopositivismo del círculo de Viena. Más también resulta claro dentro de la filosofía inglesa. "Desde Hobbes hasta las postrimerías del siglo XIX, el pensamiento inglés -más ampliamente, el pensamiento anglosajón- ha venido concibiendo al hombre como un yo individual (Self)" (117), más que como persona. En nuestro siglo esta tendencia se ha radicalizado aún más. El concepto lógico primitivo a que llegan Strawson, Hampside y Ayer (118), no es otro que el de individuo. La cualificación filosófica de ese ser natural como libre, creador, etc., términos estos que determinan decididamente al ser humano como persona, no aparecen en estos autores. Léase The concept of mind de Gilbert Ryle. Allí se niega la posibilidad lógica de afirmar, en el estado actual de nuestros conocimientos, el libre albedrío, lo mismo que negarlo en aras de un mecanicismo total. "Mientras queda tanto por elucidar respecto de los concep-

tos propios de la biología, la antropología, la sociología, la ética, la lógica, la estética, la política, la economía, la historiografía, etc., no hay necesidad de intentar el acto desesperado de substraer sus aplicaciones a nuestro mundo ordinario, proyectándolas a otro mundo postulado, o de establecer una diferencia entre lo que existe en la naturaleza y lo que existe en la no-naturaleza. No se requieren precursores ocultos de los actos manifiestos para alabar o criticar al sujeto por haberlos llevado a cabo; ni estaría exento de ellas, si existieran" (119). Tal parece ser también la posición de Ayer: "Se ha llegado a mantener, en interés del libre albedrío, que existen experiencias que carecen de condicionamiento suficiente. Ahora bien, esto podría ser falso, pues no hay forma de demostrar que a una experiencia cualquiera le falte una condición suficiente, y de hecho puede que la condición suficiente para toda experiencia consista en algún estado del cuerpo de su poseedor" (120). Es lógicamente imposible afirmar, en consecuencia, el libre albedrío del ser humano; esto es, el centro de cualquier doctrina que de veras acepte al hombre como persona. Se niega así la posibilidad lógica de una Antropología

gía filosófica. Sólo es posible y deseable una Antropología científica, formada con aportaciones de la Antropología social y cultural y de una Psicología lógicamente depurada.

B) Sobre la lógica de los razonamientos o lógica formal, lo que Zubiri ha denominado "lógica de principios" o lógica metafísica, "infinitamente más difícil que la lógica de los razonamientos" (NHD, 44), y con no menor vigencia histórica: de Platón y Aristóteles a Hegel y el mismo Husserl. En este nivel lógico quedan incluidos, según Zubiri (NHD, 44-48), Parménides, Platón (cf. SE, 82), Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Fichte y Schelling. Su idea central, la predominancia del logos sobre la phýsis, de la predicación sobre la naturaleza, y por tanto la intelección de ésta desde un punto de vista puramente conceptivo. Este es, en toda su grandeza, el punto de vista de Platón. Y es también la razón formal de todo el sistema aristotélico.

El problema filosófico fundamental de Aristóteles, primer y clásico sistematizador de la "lógica de los principios", fue la comprensión inte-

lectiva de la realidad, de las cosas o, también, de las cosas como principio (arkhē) de conocimiento y concepto, mediante la mens o noūs. "El concepto no sería más que el órgano con que aprehendemos eso que en la cosa es su esencia; y la esencia misma sería aquello que en la cosa y como momento real de ella, responde al concepto... Pero a lo que aquí hemos llamado concepto, Aristóteles llama más propiamente definición. Y la razón es clara: la esencia es el "qué", el tí de algo, y la respuesta a la pregunta de qué es algo, es, para Aristóteles, justamente la definición" (SE, 75).

La esencia es aquello que en la cosa, y como momento real de ella, responde al concepto. Con esto, Aristóteles ha llevado el problema de la comprensión de la realidad por lo que puede denominarse vía predicativa, pues si siempre parte de lo que los escolásticos llamaron "esse primum", es decir, de la sustancia singular, la "substantia prima", tó hypokeímenon, tò dé tí, muy pronto, en el intento de explicar qué es lo inteligible de la sustancia singular, nos dice que no es la singularidad, ni la materia prima; es el eidos, la forma.

"El vocablo eidos, que los latinos traduje-

ron por species, especie, en Aristóteles tiene dos sentidos. Uno es justamente el sentido usual en Grecia. Eidos significa el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que "se ve" (precisamente por esto se llama "eidos") la clase de cosa que es la realidad en cuestión, el modo de ser de esta realidad: perro, pájaro, hombre, encina, olivo, etc. Es la forma típica "que manifiesta" el modo de ser de la cosa. Para Aristóteles, el principio sustancial de estos caracteres es la forma sustancial (morphe), esto es, la forma "conformante" del ser de la cosa, en la materia prima indeterminada. Por esto, llama a la forma sustancial misma eidos" (SE, 80). Así Aristóteles, que comienza en la auténtica realidad de la sustancia singular, salta en seguida al plano predicativo de lo universal, lo específico. Zubiri dice, por tal motivo, que "hay en el fondo un claro predominio del lógos sobre la phýsis, de la predicación sobre la naturaleza" (SE, 82). Tal salto es grave, ya que nos priva de la auténtica realidad singular de las cosas: nos obliga a "volcar sobre la cosa natural en cuanto "natural" aquellos caracteres que sólo le con-

vienen en cuanto legómenon, esto es, como término de predicación, como sujeto de lógos" (SE, 83). Esto condiciona toda la lógica y metafísica aristotélicas, y es el elemento común de todos los pensadores agrupables dentro de la denominada "lógica de los principios". La escolástica de Santo Tomás o San Buenaventura, el racionalismo de Descartes o el idealismo de Schelling, Hegel, o Husserl, son diferentes momentos del desarrollo histórico de la "lógica de los principios".

Volvamos a Aristóteles. El entendimiento abstrae el eidos enylon, principio del binomio materia-forma y de todos los dualismos consecutivos de la metafísica aristotélica (potencia-acto, sustancia-accidente, etc.). El eidos o species de la vía predicativa es así el origen de todos los binomios metafísicos de Aristóteles. También el eidos es el origen del problema lógico y metafísico de la especie (y, consecuentemente, del problema antropológico del "principio de individuación"). Todo ello está elaborado desde un plano predicativo, no físico, en el que adquiere la categoría de principio el célebre axioma aristotélico y escolástico;

Individuum est ineffabile.

En el estricto campo de la lógica, la dualidad lógos-phýsis obliga a Aristóteles a distinguir:

1) La "substancia prima", es decir, el "subjectum", que se expresa por el nombre propio y que los escolásticos definieron, traduciendo sus propias palabras, como "id de quo omnia praedicantur et quod de nullo praedicatur".

2) Los "praedicamenta", que se expresan por nombres comunes: "Sunt id quod praedicatur: Substantia secunda et accidentia".

3) Los "praedicabilia": "modi quibus fit praedicatio": género, especie, diferencia, etc.

Así definidos estos términos, se advierte que la lógica y la filosofía, lejos de llevarnos al conocimiento real del "subjectum" (1), de la "substantia prima", nos conducen por la vía predicativa al conocimiento del "eidos" específico expresado en la definición por género próximo y diferencia específica (3). Así se comete el error, cuyas consecuencias antropológicas han sufrido los siglos, de "volcar sobre la cosa misma la estructura formal del lógos" (SE, 86), ya que no es lo mismo ser sujeto de atribución que poseer lo atribuido como propiedad física de un sujeto (SE, 86).

Esta es, en síntesis, la lógica aristotélica de los principios, radicada en la predominancia del lógos sobre la phýsis, de la predicación sobre la naturaleza, que ha perdurado siglos y siglos en la mente y pluma de los más variados filósofos. "Por este lado, Aristóteles condujo a Leibniz y hasta a Hegel. Ser sujeto en cuanto término de un lógos no es ser físicamente una realidad subjetual en cuanto realidad. No es lo mismo ser sujeto de atribución que poseer lo atribuido como propiedad física de un sujeto" (SE, 86) (121).

Indudablemente con una "lógica de principios" como la escolástica, es ya posible construir una An tropología filosófica, pero de características muy peculiares. Por lo pronto, es una Antropología filosófica en cierto modo antitética e irreconciliable con la Antropología científica anterior, ya que desarrolla en el puro plano apriorístico del lógos y no en el de la naturaleza o phýsis. Habrá de entenderse la ciencia de un modo muy peculiar, como epistēmē (122), para hacerla consecuente con los presupuestos metafísicos. La "lógica de principios" desconoció la "ciencia", en el riguroso y moderno sentido del vocablo, como camino de acceso a la reali-

dad: impidió hacer ciencia, e hizo que la metafísica resultante fuera más "conceptiva" que "real". Por esto mismo, y en segundo lugar, esa Metafísica y esa Antropología filosófica se debaten con un conjunto de cuestiones "irreales". Así, el problema escolástico del "principio de individuación". Su Antropología está construida en el plano del eidos específico, más una entidad singularizante, el práncipium individuationis, que concede "individualidad", no otra cosa. "Aristóteles hará entrar en la esencia "la" materia, pero no "esta" materia, "estos" huesos, "esta" sangre, etc., de Sócrates. Lo cual será verdad de la esencia como abstracto específico, pero no como momento físico de Sócrates, para el cual la esencia son justamente "estos" huesos, "esta" sangre, etc." (SE, 90). (123).

Finalmente, esta manera de entender la realidad y el hombre no se complace con los hechos, y da lugar a múltiples paradojas. Pensemos, por ejemplo, en la tensión entre la lógica aristotélica y los datos teológicos que se advierte, por ejemplo, en Santo Tomás, y que le conduce a un rotundo dualismo. Por una parte recoge el concepto aristotélico de "individuo" y, por otra, el cristiano de "per

sona". Como para Aristóteles, el hombre para Santo Tomás es un ser "individual", una contracción de lo específico por medio del "principio de individuación" la materia signata quantitate. Como cristiano no puede detenerse aquí. La "persona" ha de ser esa individualidad meloriativamente transformada por un "modo sustancial" sobreañadido, por una entitas positiva, de la que él ni sus comentaristas supieron dar razón. La intrínseca limitación de la "lógica de los principios" impidió, así y de modos parecidos, el comprender suficientemente qué sea una persona.

C) El análisis lógico puro, la "lógica de los razonamientos" nos ha llevado a advertir que en el fondo mismo de esa lógica pura hay una radical e ineludible limitación, ya que no es capaz de dar razón lógica cumplida de sí misma ni de su suficiencia. Junto al plano "lógico", por debajo de él, posibilitándolo, parece haber otro que bien podemos denominar "trans-lógico" o "metalógico"; aunque esta "metalógica" no puede tomarse en el mismo sentido que en los tratados de lógica formal.

Tampoco la "lógica de los principios" se ha mostrado autosuficiente. Vimos cómo la lógica aris-

totélica, como la platónica o la hegeliana, estaba edificada sobre postulados metafísicos, y se encontraba por tanto sustentada por un plano "ontológico", cuya aceptación supone la aceptación de la primacía del lógos sobre la phýsis, de la predicación sobre la naturaleza. Obviamente, esta opción necesita una justificación que tiene que proceder de un plano más profundo a la ontología misma. Vemos así que el plano lógico, la "lógica de los razonamientos", remite a otro más profundo, el plano ontológico o "lógica de los principios", y este a su vez a otro aún más radical. Es el que Zubiri denomina plano real o de la "lógica de la realidad". Para la "lógica de razonamientos", el acto propio y formal de la inteligencia es "raciocinar", discutir, argumentar (cf. NHD, 44); para la "lógica de principios" es inquirir las raíces de las cosas, por lo tanto "in-spectio" (NHD, 46), y alumbrarlas mentalmente, "con-ceptio" (SE, 391); para la lógica de la realidad", seguidamente habremos de verlo con mayor detenimiento, el acto propio y formal de la inteligencia no es "concebir", sino aprehender la cosa misma en su formalidad "real" (SE, 391-2),

como algo "sentido" (impresión) y no "concebido" (SE, 414).

Pero ¿qué entendemos con el vocablo "real" y sus derivados? Es una cuestión previa a todo tratamiento de "lógica de la realidad". Zubiri contesta inmediatamente diciendo que real es sinónimo de físico. Esta identificación retrotrae el problema del sentido de "realidad" a este otro: ¿qué es una cosa "física"? Desde luego, no es simplemente una cosa "inanimada", que es lo que hoy solemos entender por tal vocablo. "Un lector no familiarizado con la historia de la filosofía puede encontrarse desorientado, porque esta palabra no tiene en la filosofía antigua el mismo sentido que en la ciencia y en la filosofía modernas. Físico es, desde hace unos siglos, el carácter de una clase muy determinada de cosas reales: los cuerpos inanimados. Pero en sí mismo este sentido no es sino una restricción o especialización de un sentido mucho más amplio y radical, vinculado a la etimología del vocablo y al concepto primitivamente significado por él. Es éste el sentido que tiene en la filosofía antigua. Como es enormemente expresivo, creo que es menester recuperarlo y darle entrada en la filosofía actual"

(SE, 11).

Tal sentido no es fácil de delimitar.

"Realidad no es algo que se pueda definir, pero sí es algo que se puede explicar por contraposición" (SE, 390). Efectivamente, ese primario y etimológico concepto de lo físico se esclarece contraponiéndolo: 1) a lo artificial, y 2) a lo intencional. Lo artificial suele oponerse a lo natural; lo intencional a lo real.

1) "Físico", escribe Zubiri, no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser. El vocablo viene del verbo phyein, nacer, crecer, brotar. Como modo de ser significa, pues, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece. En este sentido se opone a lo "artificial", que tiene un modo de ser distinto; su principio, en efecto, no es intrínseco a la cosa, sino extrínseco a ella, puesto que se halla en la inteligencia del artífice. De aquí el vocablo vino a sustantivarse, y se llamó phýsis, naturaleza, al principio intrínseco mismo del que "físicamente", esto es, "naturalmente", procede la cosa, o al

principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas. Es físico todo lo que pertenece a la cosa en esta forma" (SE, 11).

No es difícil advertir que esta dualidad natural-artificial, y la consiguiente identificación de lo natural con lo físico hoy no es totalmente aceptable. Ello se debe, como ha apuntado Zubiri, a que "la técnica griega, y en general toda la técnica antigua, sólo podría realizar "artefactos", esto es, cosas que la naturaleza no produce y que una vez producidas no tienen "actividad natural"... Pero en nuestro mundo esto no es verdad. Nuestra técnica no sólo produce artefactos, esto es, cosas que la naturaleza no produce, sino también las mismas cosas que la naturaleza produce y dotadas de idéntica actividad natural... Toda nuestra química es buena prueba de ello... En estas condiciones, la diferencia entre artefactos y entes naturales desaparece: nuestra técnica produce artificialmente entes naturales" (SE, 84-85).

En virtud de esto, la dualidad phýsis (lo natural) y tékhne (lo artificial) no es válida en lo

que Zubiri llama "orden de los entes principiados" (SE, 85), y no podremos identificar físico con natural; pero sí en el "orden de los principios" (SE, 85), por lo que podemos seguir diciendo que phýsis es "el principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas. Es físico todo lo que pertenece a la cosa en esta forma" (SE, 11). Siguiendo este principio, pasemos al segundo punto, al binomio intencional-real.

2) "Lo físico, pues, no se limita a lo que hoy llamamos "física", sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo "físico" en este sentido. No así forzosamente lo inteligido o lo querido, que pueden no ser sino términos meramente intencionales. Un centauro, un espacio no-arquimediano, no es algo físico, sino, como suele decirse, algo intencional... Lo inteligido, en cuanto tal, no es una parte física de la inteligencia; pero, en cambio, el acto mismo de

inteligir es algo físico. Aquí, pues, los "físico" se contraponen a lo "intencional". Y de aquí "físico" vino a ser sinónimo de "real", en el sentido estricto de este vocablo" (SE, 11-12).

Esta identificación de lo físico con lo real como contrapuesto a intencional es importante. Es real lo físico (realidad en sí), la actualización por la inteligencia de las notas físicas (realidad actualizada en la inteligencia), e incluso la actualización de lo real en cuanto actualización real en la inteligencia. Pero no es real lo "lógico" en el sentido de "conceptivo". Zubiri aclara esto distinguiendo el peso y color de un manzano (notas físicas), y la vida y la vegetación de éste (notas conceptivas). "El peso y el color de un manzano son físicamente distintos; son, en efecto, dos notas reales, cada una por su lado, y que contribuyen a "integrar" la realidad de aquél. Lo son asimismo un acto de memoria y uno de pasión. En cambio, dos notas tales como la "vida" y la "vegetación" de un manzano no son notas que se distinguen físicamente, porque en el manzano no tenemos de un lado "la vida" y de otro "las funciones vegetativas". Vida y vegetación no integran el manzano.

Más que notas poseídas por él son aspectos que nos ofrece el manzano entero según nuestro modo de considerarlo, esto es, según lo considere como algo que tiene un modo de ser distinto del de una piedra o como algo dotado de funciones propias constitutivas de este modo de ser y distintas de las de un perro. No se distinguen en el manzano, independientemente de mi modo de considerarlo; en cambio, en el manzano, su peso y su color son cada uno lo que son, aunque no haya inteligencia ninguna que los considere. Por esto suele decirse que estas últimas propiedades se distinguen físicamente, mientras que los aspectos se distinguen sólo "lógicamente" (yo preferiría decir "conceptivamente"). Para que haya distinción real y composición física no basta con que dos conceptos sean independientes entre sí, sino que hace falta, además, que lo concebido sean notas actual y formalmente independientes de una cosa física" (SE, 12; mayores precisiones sobre todo este párrafo en SE, 389-402).

Estas reflexiones nos obligan a buscar una ratio cognoscendi, una medida clara y terminante

para saber si una cosa es realidad, en este pretioso sentido, o no lo es. Esta es la siguiente: "es realidad todo y sólo aquéllo que actúa sobre las cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee" (SE, 104). Esta "actuación es una mera ratio cognoscendi, pues precisamente lo que se quiere decir es que, cuando se da, este tipo de actuación es real y constituye, por tanto, un momento de la realidad de la cosa. Este circunscribe con rigor el área de la realidad. Los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., son cosas reales. A estas cosas se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. Estas últimas cosas son, ciertamente, reales, pero lo son tan solo por las propiedades o notas de peso, color, densidad, humedad, composición química, etc.; por todas estas notas, en efecto, actúan sobre las demás cosas, sobre el aire, sobre la luz, sobre los demás cuerpos, etc. En cambio, no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda. Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad. En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda,

no son, formalmente, cosas reales. Son justo "otra cosa", otro tipo de "cosa": son posibilidades de vida. Claro está, que si no tuvieran sus notas reales, no serían tales posibilidades. Pero la recíproca no es cierta: las cosas pueden tener propiedades reales, incluso conocidas, y no ser, sin embargo, todas las posibilidades constituíbles por aquellas. Hasta principios de siglo, el aire, a pesar de ser conocida su resistencia, no fue una posibilidad de viajar; lo fueron tan sólo el agua y la tierra. En todo caso, posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa. Y no sólo son distintas, sino que la segunda es anterior a la primera con una anterioridad, además de katà phýsin, como es obvio, con una anterioridad kath'afsthēsin, esto es, contra lo que Husserl y Heidegger pretenden, una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida. Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto "cosas-sentido". (SE, 104-5).

"Cosa-realidad", según la ratio cognoscendi

antes formulada, se opone, pues, a "cosa-sentido". "Pues bien, sólo las cosas reales, entendidas en el sentido antes expuesto, pueden tener y tienen esencia. De las "cosas-sentido" hay concepto, pero no esencia" (SE, 107). O, dicho en términos más generales, las "cosas-sentido" se rigen por las normas de la "lógica de principio", mientras que las "cosas-realidad" se rigen por las normas de la que inmediatamente vamos a estudiar con el nombre de "lógica de la realidad". Mas no sin antes hacer una aclaración que juzgo importante para comprender rectamente las páginas que siguen. La definición de realidad en su momento operativo, esto es, en su ratio cognoscendi presupone una definición de realidad en momento constitutivo, es decir, en su ratio-essendi. Poco a poco, laboriosamente, iremos pasando de lo operativo a lo constitutivo en las páginas siguientes. Con todo, no estará de más adelantar la definición a que habremos de llegar, la definición de realidad en su ratio-essendi. Dice así: La realidad es "una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente independientes, en forma clausurada: es una unidad de sistema" (SE, 146).

El intento de la "lógica de la realidad" es acceder a la "cosa-realidad" en su realidad física estricta (cf. SE, 12). Se trata, pues, de buscar el fundamento real del conocimiento, de la verdad, es decir, de la conformidad del pensamiento con las cosas (la filosofía clásica define la verdad ontológica como adaequatio intellectus et rei). Se trata de acceder, en fin, a lo que Zubiri ha denominado verdad real, que se encuentra en un plano anterior al de la misma verdad ontológica. (124).

"Esta verdad real -escribe Zubiri- no es, desde luego, una verdad lógica, puesto que la verdad lógica es una verdad del conocimiento, mientras que la verdad real es una verdad de la cosa. Pero tampoco se identifica con lo que suele llamarse verdad ontológica, esto es, con la "conformidad" o "mesura" de una cosa con su concepto o idea objetiva, porque en la verdad real no hay conformidad de ninguna especie. Toda conformidad, en efecto, exige dos términos y, por tanto, la "salida" de uno de ellos (de la cosa real) "hacia" el otro (esto es, hacia el concepto). Ahora bien, en la verdad real no hay dos términos sino uno solo, la cosa real misma, puesto que la intelección no es sino "mera" actualiza-

ción" (SE, 117). Esta verdad es de la realidad, de la phýsis, como se verá seguidamente, y ha de ser infalible, incapaz de error. Este fundamento es, repetimos, el que hace posible que haya verdad en la inteligencia (verdad ontológica y verdad lógica) el que "da" verdad, el que "verdadea" en la intelección.

El esclarecimiento de esta doctrina plantea inmediatamente dos series de cuestiones, que Zubiri ha estudiado ya con alguna detención, y que desarrollaremos sucesivamente. Se refiere la primera a los puntos fundamentales de la gnoseología zubiriana, y el segundo a los de su lógica; o, siguiendo la afeja y nunca del todo caduca terminología escolástica, trátase de los dos momentos de su lógica: la material en primer término, y la formal en el segundo.

a) El acto propio y formal de la intelección respecto a lo inteligido, nos ha dicho Zubiri, es ser mera actualización de la cosa en la inteligencia y, por tanto, lo inteligido en cuanto inteligido es tan solo actualizado. Pero esto encierra no menos de tres problemas, que habremos de considerar sucesivamente: en qué consiste formalmente la sensibilidad humana, en qué consiste formalmente la inte

lección en sí misma, y cual es, en fin, la estructura esencial de la inteligencia humana. Estos tres problemas han sido cuidadosamente expuestos por Zubiri en su artículo Notas sobre la inteligencia humana (125), al que nos habremos de ceñir a continuación.

1) Las cosas nos están "dadas" por los sentidos. ¿Pero nos muestran los sentidos lo que son las cosas reales?. O dicho con algo más de rigor, ¿está ausente de lo sensible el momento de realidad?. La cuestión es de la máxima transcendencia, pendiendo de ella todo el problema de la "verdad real", "porque lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad ¿de dónde se lo iba a sacar la inteligencia?. Tendríamos con la inteligencia "ideas", pero jamás la realidad" (NIH, 343). Frente a empirismos y racionalismos de todo tipo, Zubiri afirma que "la función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primera vía de acceso a la realidad" (NIH, 343).

En virtud de su sensibilidad, el hombre se encuentra inmerso en la realidad, mediante actos que denominamos de "impresión", mediante impresiones.

En la impresión el hombre advierte, en primer lugar, su contenido específico de notas: color, peso, etc. Es lo que el empirismo denominó "cualidades secundarias", dirigiendo a ellas su crítica implacable: el color real no es la impresión visual del color, etc. Pero en el caso del hombre, la impresión no se agota en el conocimiento de ese "contenido específico". El hombre, en efecto, no sólo siente impresivamente este "verde", por ejemplo, sino que siente impresivamente la "realidad" verde. "Para contraponerme más explícitamente al empirismo, y también al racionalismo, he centrado el problema de la impresión en el momento de realidad, y para abreviar he llamado a su aprehensión sensible impresión de realidad. Es un momento en el que no ha solido reparar la filosofía" (NIH, 345).

En su pura sensibilidad, el hombre adquiere y posee la impresión de realidad. La sensibilidad es el modo como la realidad se nos patentiza de modo más primario. Per ¿qué es este momento de realidad?. En la impresión humana, las notas del contenido específico, a que antes hicimos referencia, es decir, las cualidades de las cosa (color, peso, etc.), no nos afectan como al animal. En éste el único carácter

objetivo que poseen tales notas es el de desencadenar una respuesta. Pero en el hombre, en la impresión humana "el contenido nos afecta como algo que es propiedad suya, propiedad de aquello que nos muestra la impresión" (SE, 346). La cosa aparece, por tanto, como algo de suyo, que posee como caracteres propios suyos los contenidos de la impresión. Por esto el momento de realidad no es un contenido más, sino un modo del contenido, lo que Zubiri ha llamado formalidad. Es una formalidad según la cual se nos presenta el contenido de las impresiones sensibles. "El momento de realidad no es algo que está allende lo que los sentidos nos dan en sus impresiones. Pero lo que estas impresiones nos dan son las "cualidades" como algo de suyo. Sentimos como impresión de la roca, por ejemplo, algo que en mi sentir mismo se me presenta como siendo ya algo de suyo, la roca de suyo. Este "de suyo" expresa el momento o formalidad de lo real" (NIH, 346). En la impresión sensible, por lo tanto, estamos físicamente remitidos a la realidad por la realidad misma. La realidad, mediante la formalidad de impresión de realidad, se manifiesta a la sensibilidad en cuanto tal. "No es una segunda impresión numéricamente

añadida a la impresión de las cualidades, sino la impresión de la formalidad propia de las cualidades sentidas. Si la llamo impresión de realidad, es para distinguir este momento de impresión de intelec-ción sentiente de lo que usualmente se llaman impresiones sensibles, que no son sino cualidades; esto es, que la realidad qua realidad es originariamente sentida, dada, en modo de impresión" (SE, 415-16).

2) La inteligencia es formalmente distinta de la sensibilidad. El hombre no sólo recibe impresiones de las cosas, dice Zubiri (NIH, 347), sino que además las concibe y entiende de una manera u otra, forma proyectos sobre ellas, etc... Pero la verdad es que si queremos hacer una descripción más precisa de tales actos nos encontramos siempre con que hay que decir lo siguiente: concebir es concebir cómo son o pueden ser las cosas en realidad, juzgar es afirmar cómo son las cosas en realidad, proyectar es siempre proyectar cómo habérmolas realmente con las cosas, etc. Aparece siempre en todos los actos intelectuales este momento de versión a la realidad. "Todos los actos y actividades intelectuales se mueven siempre en algo que, para facilitar la expresión, llamaré aprehensión de las cosas como realidades. Sólo aprehendidas como reales

es como la inteligencia ejecuta sus actos propios, forzado a ello por la realidad misma de las cosas. En este sentido, la aprehensión de realidad es el acto elemental de la inteligencia" (NIH, 347). Más no sólo el elemental, sino también el exclusivo. Antes dijimos que la realidad se manifestaba a la sensibilidad como "impresión de realidad". Pero no a cualquier sensibilidad, sino a la sensibilidad humana, a la sensibilidad "inteligente", y precisamente en cuanto inteligente, pues en el animal se agota la sensibilidad en pura estimulidad. La estimulidad es la formalidad del puro sentir; la realidad es la formalidad de la intelección.

3) Recapitulemos el contenido de los dos apartados anteriores. La sensibilidad humana siente impresivamente la realidad y está, por tanto, desde sí misma, vertida a la realidad. La inteligencia, en segundo lugar, consiste formalmente en aprehender el estímulo como realidad. Surge ^{de} la confrontación entre estos dos puntos, la cuestión esencial: ¿cuál es la relación entre la inteligencia humana y la sensibilidad humana?. ¿Cuál es, en definitiva, la estructura de la inteligencia humana en cuanto tal?. (NIH, 350)

"Hacíamos ver antes que el sentir humano posee un momento propio, la impresión de realidad, es to es, que por su propia índole la sensibilidad humana no es puro sentir, sino un sentir cuyo carácter humano consiste en su intrínseca versión al estímulo como realidad. Ahora bien, acabamos de ver que la versión a la realidad es el acto formal propio de la inteligencia, lo cual significa que el sentir humano es un sentir ya intrínsecamente intelectual; por eso es por lo que no es puro sentir. Por otra parte, la inteligencia humana no accede a la realidad sino estando vertida desde sí misma a la realidad sensible dada en forma de impresión. Todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir sentiente. El sentir y el inteligir constituyen, pues, una unidad intrínseca. Es lo que he llamado inteligencia sentiente" (NIH, 350). La inteligencia sentiente expresa, pues, no la subordinación de lo inteligente a lo sensible, sino la estricta unidad del acto aprehensor de la formalidad de realidad (NIH, 352).

Analizado así el problema de la sensibilidad y la inteligencia humanas, y el sentido preciso de la expresión inteligencia sentiente, como órgano por

el que accedemos formalmente a la realidad como algo "de suyo", es preciso que analicemos con algún detalle en qué consiste y cuál es la interna articulación de la actualización de la realidad por la inteligencia, es decir, en qué consiste "su verdad".

Esto es lo que Zubiri espuso en el parágrafo "Realidad y verdad" de su libro Sobre la esencia, al que nos atendremos en la exposición subsiguiente.

Por lo pronto, la inteligencia sentiente lo que hace es actualizar lo inteligido en la inteligencia. "Y como la actualización intelectual, por ser mera actualización, envuelve lo actualizado como cosa que ya era en sí misma algo propio (en esto consiste justamente ser "mera" actualización), resultará que lo que verdaderamente en la intelección es la cosa misma en su índole propia. Es ella la que al actualizarse funda la verdad de la intelección. El primer momento de la verdad es, pues, ser actualización de la cosa en la inteligencia" (SE, 114). Por esto es por lo que podemos y debemos decir que en la actualización intelectual de la cosa real, la verdad es una verdad que pertenece a la cosa misma, es una verdad de la cosa. "Es lo que expresamos diciendo, por un lado, que la realidad en cuanto inte

ligida es una "realidad verdadera", y por otro, que la verdad que ella tiene es una "verdad real". (SE, 116-7).

Como la inteligencia sentiente entiende la cosa real en sus notas (SE, 125), con respecto a éstas habremos de plantearnos ahora dos cuestiones: 1) la actualización de las notas de la cosa real, y 2) la actualización de las notas en la inteligencia.

1) En la actualización de la cosa real qua real lo que se nos patentiza es la misma cosa real en sus notas. Estas notas son las que nos aparecen al percibir la cosa con la "inteligencia sentiente". Cabría tachar de "ingenua" esta doctrina, desde que que los empiristas, y concretamente Locke, distinguieran entre notas o cualidades principales o secundarias de la cosa, es decir, subjetivas y objetivas. Para los empiristas las notas secundarias no son objetivas y no sirven para hacernos penetrar en la auténtica realidad de una cosa. Zubiri, que se hace eco de este planteamiento (NIH, 345), lo considera urdido sobre un "grave equívoco", "porque sugiere inmediatamente la idea de que esas "cualidades" no son más que impresiones subjetivas. Ahora bien, esto es falso" (SE, 414). Esas cualidades en

sí mismas no son impresiones, sino lo sentido en la impresión. La impresión misma no es impresión de cualidades sino impresión de realidad. "Lo que impresiona no son solamente cualidades estimulantes, sino cualidades estimulantes "reales". Lo cual significa que en la intelección sentiente la impresión tiene dos momentos: uno, el momento de cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real". (SE, 415). Esta formalidad real manifestada en la impresión es lo que llama Zubiri, ya lo hemos visto, "impresión de realidad". Una impresión que no sólo no es subjetiva, sino que nos presenta la formalidad "realidad" como algo de la cosa sentida.

Ahora se entiende el "grave equívoco" de las notas o cualidades secundarias. La realidad, en cuanto realidad, está actualizada en las notas, en todas las notas que percibimos actualmente (color, dureza, etc.), sean cualidades primarias o secundarias (o no sean cualidades). Ello se debe a que ahora no nos interesan en cuanto percibidas, sino en cuanto producidas por la cosa (la cosa en cuanto "verdadera"). Estas notas no pueden ser ni verdaderas ni falsas, en el sentido filosófico usual de estos vocablos. Nos hallamos más allá de la "confor-

midad" y por tanto de la "verdad ontológica" y la "verdad lógica". La "verdad real" no es, "desde luego, una verdad "lógica", puesto que la verdad lógica es una verdad del conocimiento, mientras que la verdad real es una verdad de la cosa. Pero tampoco se identifica con lo que suele llamarse "verdad ontológica", esto es, con la "conformidad" o "medura" de una cosa con su concepto o idea objetiva, porque en la verdad real no hay conformidad de ninguna especie" (SE, 117). "Aquí, verdad no es conformidad, sino algo más hondo: el fundamento de dicha conformidad..., el fundamento de la verdad significa aquello que hace que haya verdad en la inteligencia" (SE, 112) (126).

2) En cuanto actualización en la inteligencia, esas notas fundan la verdad ontológica y, a fortiori, la verdad lógica (cf. SE, 119). En este respecto sí que puede hablarse de notas falsas o subjetivas; y es en esta dimensión en la única que tiene sentido la distinción de Locke, diciendo, por ejemplo, que el color no es "objetivo", etc. Zubiri, ya en 1935, anotó claramente que el plano de la impresión de la realidad por la inteligencia sentiente, o plano de la "verdad real", "nada tiene que

ver con la oposición entre "subjetivo" y "objetivo". Esta supone, por el contrario, lo primero" (NHD, 50 nota 1). Tal oposición no interesa a la hora de llegar a la verdadera realidad de la cosa real, que depende de modo único y exclusivo de la verdad real. Esta es la aportación de Zubiri a la teoría del conocimiento. Preciso es que ahora expongamos, en sus líneas fundamentales, la lógica de Zubiri, es decir, el órganon intelectual a que es preciso acudir para que ese modo de acercamiento a la realidad que en las líneas anteriores queda incoado, pueda adquirir debido desarrollo y formal acabamiento.

b) En las páginas finales de su artículo ¿Qué es saber?, escribió Zubiri: "El sentir, como realidad, es la potencia "real" de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primera realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independiente de su sentir, Pero la ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente la realidad; la ilusión consistirá en tomar por real una cosa que no lo es. Dicho en términos más

precisos: la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad sentida en nuestro sentir. Y el problema será ahora discernir, dentro de esta verdad, la realidad, la cosa realmente verdadera y la realidad verdadera de la cosa. Estos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera. Juntos, plantean el problema citado, para el cual hará falta no sólo una lógica de los principios, sino, en cierto modo, una lógica de la realidad". Es lo que en Sobre la esencia estudia Zubiri bajo el epígrafe de "Esencia y logos" (SE, 345-356) y denomina, concretamente, problema de "logos y realidad" (SE, 346).

Tras haber elaborado una teoría del conocimiento distinta de la aristotélica, Zubiri advierte que para aprehender metafísicamente la realidad de la cosa se halla desposeído "de los dos recursos clásicos: la idea de la sustancia y la idea de definición. Por tanto, nos hemos visto obligados a forjar un órganon conceptual adecuado para el caso" (SE, 345).

La filosofía clásica se apoyó en un logos perfectamente determinado: el logos predicativo. Sobre él está montada toda la lógica como órganon primario

para aprehender lo real. "El logos predicativo envuelve un sujeto y unas determinaciones predicativas predicadas de aquel mediante el verbo ser. Aquel sujeto es considerado en primera línea como un sujeto sustancial, y el logos por excelencia es el que expresa su intrínseco modo de ser, la definición. Ahora bien, este rango fundamental de la lógica predicativa tiene, para los efectos de nuestro problema, cuando menos, tres limitaciones: la identificación del logos esencial con la definición, la identificación del logos con el logos predicativo, y la identificación del sujeto del logos con una realidad subjetual" (SE, 347).

El primer punto Zubiri lo rechaza, pues "además de descripciones inesenciales y de definiciones, hay proposiciones esenciales que no son definiciones. Proposición esencial es toda proposición que enuncia todas o algunas de las notas formalmente constitutivas de la realidad sustantiva, esto es, la proposición que expresa las notas de la esencia constitutiva, sea o no quiddificable" (SE, 348-9). Por esto caben proposiciones esenciales de una realidad individual: las que enuncian sus notas constitutivas cuando no son especiables. Estas proposiciones son, sin

embargo, imposibles de formular bajo las normas de la definición esencial aristotélica. "Para que una proposición esencial sea una definición han de cumplirse dos condiciones que han de entenderse con todo rigor formal. Primero, ha de ser una proposición que enuncie notas que en sí mismas pertenezcan materialmente a la quiddidad de la cosa. Segundo, que sea una proposición tal que los predicados materialmente quidditativos estén precisa y formalmente articulados en forma de género próximo y última diferencia. La falta de cualquiera de ambas condiciones restaría a la proposición esencial su carácter de definición" (SE, 349).

Sobre el segundo punto, Zubiri arguye que es ilícito identificar al logos con el logos predicativo. "Antes de la división del logos en simple aprehensión y afirmación predicativa hay un logos previo, que es, indiferencialmente, lo que he solido llamar "aprehensión simple", que es, a la vez y simplemente, denominación afirmativa de lo real. Es un logos ante-predicativo, el "logos nominal". Por tanto, no puede identificarse el logos con el logos predicativo" (SE, 353).

El tercer punto, la identificación del sujeto del logos con una realidad subjetual, es criticado

por Zubiri como insuficiente, oponiendo el estado nominal constructo, recurso morfológico y lingüístico que nos descubre la conceptualización de una estructura de la realidad. "En nuestras lenguas indoeuropeas, para expresar esta "relación" se pone en genitivo, mediante una flexión nominal, el sujeto "de" quien es la cosa. Por ejemplo, para decir "casa de Pedro" se dirá domus Petri, que literalmente es "casa de-Pedro"; el "de" afecta morfológicamente a Pedro y no a la casa. Pero en algunas lenguas semíticas, a veces quien se pone en genitivo (digámoslo así) es la casa, pues lo que se quiere expresar formalmente es sólo la pertenencia de ella a Pedro; y así se dirá "casa-de Pedro". Es lo que se llama "estado constructo" del nombre (casa), a diferencia del "estado-absoluto" en que queda Pedro. La casa no es casa "sin más" sino que es formalmente "casa-de" Pedro, mientras que éste es sólo el término inafectado y absoluto de esta singular "relación". Juntos forman un todo unitario; por esto en el estado constructo, como es bien sabido, los dos términos forman una unidad semántica, morfológica y hasta prosódica, indisoluble. En esta unidad, el estado constructo expresa, pues, con todo rigor que el nombre en dicho estado envuelve como mo

mento que hic et nunc le pertenece intrínsecamente, la versión al sustantivo absoluto y, por tanto, forma unidad sistemática con él" (SE, 289-90).

Dos tipos hay, pues, de lenguaje, uno que podemos denominar lenguaje sustancial y otro lenguaje sustantivo. El primero es un lenguaje predicativo o de inhesión: lo que se predica es un "accidente" del sujeto o sustancia. Esto se expresa en frases con sujeto y predicado (cf. SE, 162). El segundo es un lenguaje notativo: estructura notativa. Tal es el lenguaje de la ciencia moderna, el matemático y el de algunas lenguas semíticas. (A pesar de que en los manuales de lógica se identifica "definición notativa" con "definición descriptiva" opiniéndolas a la "definición esencial", no debe pensarse que el lenguaje sustancial da "definiciones esenciales" y el notativo "definiciones descriptivas". Por el contrario, todo el empeño de Zubiri está en demostrar que las "notas" formales de una cosa pueden ser "adventicias", "constitucionales" y "constitutivas", y que el constructo de las notas constitutivas es una "proposición esencial").

El estado constructo, por tanto, no es mero

recurso morfológico, sino también, y por razones más profundas, metafísico, según el cual "la realidad misma es entonces primo et per se unidad de sistema. Con lo cual la expresión "estado constructo" ya no designa aquí un mero recurso morfológico, sino una estructura real y física. He aquí, pues, el órganon conceptual adecuado que buscábamos para nuestro problema: el logos nominal constructo (SE, 355). Este es, acabamos de verlo, el logos que utilizan algunas lenguas distintas de las occidentales; él es, igualmente, el que ha informado y configurado la ciencia moderna, en forma de descripción funcional mediante algoritmos matemáticos (cf. SE, 161-163).

La realidad no puede conceptuarse esencialmente ni en función de la sustancia o sujeto absoluto, ni en función de definición, ni en función relacional, sino en función de su "constructividad" intrínseca. La esencia constitutiva, en efecto, es un sistema de notas, como veremos más adelante, y este sistema no es una concatenación aditiva o flexiva de notas, sino que es un sistema de notas intrínsecamente constructo (cf. SE, 355-6).

Los logros de este apartado han sido dos. En teoría del conocimiento, el descubrimiento del modo

auténtico de acceso a la realidad en cuanto realidad; y en lógica, la elaboración de un órgano que nos posibilite la conceptualización y expresión adecuada de la realidad así aprehendida.

2. Pasemos del plano de la lógica al de la filosofía, y más concretamente al de la metafísica. Este tránsito puede hacerse por dos vías distintas y complementarias, la vía lógica (o de la lógica de principios) y la vía física (o de la lógica de la realidad). La primera es, dice Zubiri, una visión de inhesión o inherencia (SE, 478), la segunda, de cohesión o coherencia. "Inteligimos una cosa real en sus notas. Pero esta actualización expresada en el "en", puede darse en distintas maneras. Una, consiste en ir de fuera a dentro. Se parte de las notas y se consideran como algo que afecta (accidentes) a la cosa real, sujeto (sustancia) de ellas. Entonces se ve que toda la realidad de las notas está fundada en esta su inhesión a la cosa-sujeto. Esta inhesión puede tener modos distintos tales como cualificar, cuantificar, localizar, etc. Cada uno

de estos modos de inhesión es un "modo de ser" del accidente. Como esta inhesión se expresa en un juicio, la cópula "es" no sólo enuncia la nota inherente sino que "acusa" el modo mismo de inhesión. Acusar se dice en griego kathēgorein. Los distintos modos de ser del accidente, esto es, los distintos modos de la inhesión son por esto "categorías" del ente. Tal es el punto de vista de Aristóteles. Pero puede verse en la cosa real no el sujeto que "tiene" las notas, sino algo "actualizado" en ellas. En tal caso, seguimos una marcha inversa a la anterior; procedemos de dentro a fuera. Se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada la cosa entera en cada una de sus notas, mejor dicho, en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. Entonces ya no se trata de un modo de inhesión, sino de una estructura de actualización o proyección. La diferencia con el punto de vista anterior es clara. Consideradas desde la sustancia a que son inherentes, Aristóteles ve las no-

tas tan sólo en un mero "brotar" desde aquella (tomando el brotar en sentido amplísimo, tanto activo como pasivo, etc.). Este brotar es indiferenciado; sólo hay diferencias en el modo de la inhesión. En su virtud, cada modo excluye al otro; la cualidad, por ejemplo, nada tiene que ver con la cantidad, etc. En cambio, en esta otra visión de que hablamos, nos se trata de un "brote", sino de una "actualización" o "proyección" de la cosa real en la totalidad de sus notas, no sólo en cada una de ellas de por sí, como acontece en el brote de Aristóteles. Y además es una proyección tal que puede tener lugar de diversos modos, en distintos respectos formales. Pues bien, cada uno de ellos es justamente lo que llamo "dimensión", porque en cada uno de ellos se mide o matura la cosa real entera. Como la cosa real está entera en cada dimensión, se hallan implicadas, en una u otra forma, las demás dimensiones; por tanto, en lugar de excluirse, como acontece en los modos de inhesión, las dimensiones se implican mutuamente" (SE, 125-6).

Dos lógicas distintas nos conducen al descubrimiento sistemático de dos perspectivas de la realidad, y nos dan dos tipos de visiones sobre ella.

"La visión de fuera a dentro es una visión de inhesión y conduce a una teoría de las categorías del ente. La visión de dentro a fuera es una visión en actualización o proyección y conduce a una teoría de las dimensiones de la realidad. Estas dos visiones no son incompatibles, sino que ambas son necesarias para una adecuada teoría de la realidad" (SE, 127). Una teoría de la realidad se compone, pues, de dos visiones o momentos: una teoría de las categorías del ente, y una teoría de las dimensiones de la realidad. La primera fue elaborada, con mayor o menor fortuna, por Aristóteles y la filosofía escolástica. La segunda es la personal labor en que Zubiri se ha empeñado. Pero comprender una realidad cualquiera íntegramente (en nuestro caso, la realidad del hombre, y posteriormente la realidad del hombre enfermo), no puede efectuarse sin una morosa consideración de esos dos momentos.

La visión de inhesión se desarrolla en el plano de lógos y usa por tanto la vía de la predicación (cf. SE, 85). Estudia la realidad en cuanto legómeno, es decir, en cuanto sujeto de predicación (cf. SE, 86). La visión de actualización realízase en el

plano de la phýsis, intentando atenerse con rigor a la vía de la naturaleza (cf. SE, 85). Su objeto es la comprensión de la índole física de la realidad y la estructura formal de la cosa misma (cf. SE, 86).

La diferencia entre una y otra vía es radical. La primera intenta penetrar en la realidad de modo "definitivo"; la segunda, de modo "notativo". (Puede hablarse, impropriamente, de que ambas vías entienden la cosa en sus "notas", pero a condición de distinguir inmediatamente entre "notas lógicas o conceptivas u objetivas" (127) y "notas físicas o reales" (SE, 11-13)). Las diferencias pueden esquematizarse en el siguiente cuadro:

Actitud conceptiva	Definición esencial (Género, especie, diferencia)
	Definición descriptiva (Propio, accidente)
Actitud notativa	Notas formales: (Actualización, sistema, respectividad)
	Notas causales

"Hay notas que posee la cosa sólo por su conexión con otras, aunque lo adquirido por esta co-

nexión sea en sí mismo una nota formal. Hay, en cambio, otras notas formales que no se deben a esta conexión sino a la índole misma de la cosa, o cuando menos a la sinergia de ambos factores (índole y conexión") (SE, 136). Las primeras son las notas de tipo causal, las segundas de tipo formal. Estas "son aquéllas que posee la cosa real considerada en sí misma, independientemente de que las posea por su conexión con otras realidades o sin conexión con ellas. Un perro, un hombre, son flacos o gordos, en parte por los alimentos; pero lo que nos importa en este momento es la gordura que de hecho poseen, independientemente de su conexión con el alimento. Y esto es verdad a fortiori si se trata de notas que no se deban a la conexión de unas cosas con otras; por ejemplo (si prescindimos de consideraciones genéticas), el corazón, el cerebro de un perro, su peso, su sensibilidad visual, etc. A estas notas no debidas a la conexión de unas cosas con otras, o a las debidas a esta conexión, pero consideradas en sí mismas, independientemente de ella, las llamamos, sin hacer especial hincapié en la denominación, notas de tipo formal; se refieren a la cosa considerada en

sí misma. En cambio, a las notas que constituyen las conexiones mismas, las denominaremos notas de tipo causal" (SE, 136).

"No puede confundirse el "origen" de las notas con su "posición" en el sistema. Las notas pueden estar originadas en las sustancias; esto, aunque posible, no siempre es así... Pero lo formalmente decisivo de la sustancialidad no es la originación sino la interdependencia posicional en el sistema, la posición en él" (SE, 157).

Frente al esquema de Aristóteles "sustancia-accidentes", Zubiri, movido por un pensamiento rigurosamente notativo-formal, atendido a la posicionalidad de las notas, propone el esquema "sustantividad-dimensiones" (cf. SE, 125-6 y 492-95). (128). Dedicaremos este párrafo a analizar el punto de vista conceptivo o aristotélico, para estudiar en los siguientes el segundo o zubiriano.

Dentro de la filosofía aristotélica es preciso distinguir las categorías o predicamentos o universales metafísicos y los predicables o universales lógicos. Ambos forman la estructura estática del "logos predicativo" (cf. SE, 83). La estructura dinámica está constituida por el estu-

dio de las causas, o diversos modos de "influir" de las cosas. La conjunción de una y otra estructura forman el núcleo más positivo de la especulación filosófica aristotélica. Frente a ella, en el párrafo siguiente, veremos alzarse, como radicalización física de los anteriores, los temas zubirianos siguientes: actualización de las notas, sistemas de las notas y respectividad fundante.

Los predicamentos o categorías, como es bien sabido, representan modos o tipos de "ser", mientras que los predicables constituyen las varias modalidades de ser universal y atribuible, de suerte que los primeros distribuyen las cosas tal cual son en sí mismas, independientemente de toda propiedad lógica que puedan revestir en nuestra mente, en tanto que los segundos resultan de dividir las cosas o naturalezas reales, pero en cuanto están ya abstraídas y como revestidas de esas propiedades irreales que son la universalidad y la predicabilidad. Las categorías son dos: sustancia y accidente. Esta última, sin embargo, no se da nunca como tal, sino en una o varias de las nueve clásicas: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito. Estas nueve,

más la categoría de sustancia, forman las diez categorías clásicas. Los predicables o universales lógicos son, sin embargo, cinco: Género, especie, diferencia, propio y accidente.

Un ejemplo permitirá ilustrar algo esta clásica distinción. La naturaleza universal "hombre", considerada en sí misma, es una sustancia, o sea algo que es en sí, a diferencia de la "blancura", que realmente puede afectarle, y que es, por el contrario, un accidente, más concretamente, una "cualidad". La diferencia entre sustancia y accidente es una diferencia predicamental, es decir, entre dos predicamentos, pues ser en sí y ser en otro constituyen modalidades entitativas que al "hombre" y a la "blancura", respectivamente, convienen, según su propia realidad extramental. En cambio, la diferencia entre dos predicables tiene otro sentido. La misma naturaleza universal "hombre" puede ser considerada, en tanto que abstraída, como una especie del género animal. Es claro que en la realidad singular y concreta de las cosas ningún hombre es una especie ni ningún animal un género (129).

No hemos hecho más que exponer estas ideas generales de filosofía aristotélica que el lector podrá ampliar en cualquier manual de filosofía escolástica, y se hacen ya imprescindibles algunas precisiones de indudable gravedad, que nos hagan entender en su justo sentido los predibables y los predicamentos como elementos de un sano y juicioso logos predicativo, válido en su campo, pero que ni puede ni debe arrogarse la intelección física de la realidad, como en lo ya expuesto se habrá advertido intentan hacer los aristotélicos a ultranza.

Este desmedido intento de toda la filosofía aristotelizante por trasladar las categorías del lógos a las de la phýsis tiene su raíz, como en parte quedó ya dicho, en el propio Aristóteles. Aristóteles, que comienza distinguiendo perfectamente el plano de la phýsis y el plano del lógos (SE, 82), es decir, el plano de la naturaleza del de la predicación, se inclina siempre al final por "un claro predominio del lógos sobre la phýsis, de la predicación sobre la naturaleza" (SE, 82): "lo

que hace es, sencillamente, volcar sobre la cosa natural en cuanto "natural" aquellos caracteres que sólo le convienen en cuanto legómenon, esto es, como término de predicación, como objeto de lógos" (SE, 83). De aquí que su doctrina de las categorías, en vez de "física", sea "lógica". La "sustancia" es entendida, exclusivamente, como sujeto de predicación de accidentes, es decir, como hypokeímenon o sub-stans, y no como realidad física auténticamente consistente" (cf. SE, 85). La doctrina de Aristóteles tiene validez, sin duda alguna, pero no precisamente en el plano de la phýsis, sino en el plano del lógos. Lo cual obliga a corregirle en ambos planos.

En el plano de la phýsis hay que decir que la sustantividad, como más adelante veremos, es algo formalmente distinto a la subjetualidad; la sustentividad no es hypokeímenon. Y, desde luego lo rigurosamente real y físico es la sustentividad y no la subjetualidad, existente sólo en la realidad como sujeto de atribución.

Respecto al plano del lógos hay que decir que la subjetualidad, como sujeto de atribución,

es el verdadero y único carácter aceptable de la sustancialidad aristotélica. Solo en cuanto subjetual, esto es, en cuanto término de predicación, el sistema aristotélico es válido. Es decir, que su validez está en el plano lógico, no en el físico.

a) Comencemos la corrección en el plano de las categorías o predicamentos: sustancia y accidentes. "Aristóteles ve las notas de lo real como algo que sobreviene a un sujeto, a una sustancia. Ninguna nota tiene realidad "separada", sino tan sólo "unida" a un sujeto sustancial. Y a estas diferentes maneras de ser llamó categorías o géneros supremos del ente, del ón. Pero, en primer lugar, aún dentro de Aristóteles mismo, este concepto de categoría adolece de una grave ambigüedad, porque no distingue suficientemente dos aspectos de las categorías. En efecto, solo consideradas en su contenido propio es como son "géneros" supremos del ente. En cambio, consideradas como modos del ser, las categorías nada tienen que ver con su carácter genérico. Los latinos tradujeron categoría por predicamento. Pero en

rigor las categorías sólo son predicamentos por razón de su contenido, esto es, como géneros. Pero tomadas como modos del ser no son predicamentos. En Aristóteles hay siempre esta ambivalencia, o mejor, esta ambigüedad de categoría y predicamento. No es un azar. Porque lo que sucede es que por esa convergencia que Aristóteles ve entre el logos predicativo y lo real, concibe lo real en forma subjetual. Con lo cual, las categorías otras que la sustancia, le aparecen a Aristóteles como accidentes, esto es, como algo que no es real sino sobre un sujeto sustancial. Por ello, decía, esta es en el fondo una visión de la realidad "de fuera a dentro". De ahí que bastó con que Hegel, veintitrés siglos más tarde, viera "dialécticamente" lo real, para que lo real fuera concebido como una "interiorización" de esas notas en que su ser consiste. Ahora bien, lo real no es, primo et per se, sustancia, sino sustantividad" (SE, 494). Vemos así cómo, en el tema de las categorías, Aristóteles usa, además del justo plano del logos predicativo, el totalmente injustificado de la phýsis. Por el pri-

mero las categorías son géneros supremos del logos predicativo: todo lo que se predica de un sujeto ha de ser o cantidad, o cualidad, o relación etc., etc. (lo que no quiere decir que "todas" las categorías que Aristóteles enumera de hecho sean realmente distintas: SE, 126). Por el segundo se considera a las categorías como modos del ser: el modo sustancial y los modos accidentales. Y aquí está el error de Aristóteles. Ha distendido el logos predicativo hasta más allá de sus justas posibilidades, y ha predicado de la realidad qua realidad caracteres que no la corresponden más que como legómenon, como sujeto de logos, como subjetualidad. El error está, en fin de cuentas, en haber identificado sustancialidad (plano del lógos) con sustantividad (plano de la phýsis). Sólo es lícito hablar de sustancialidad, esta es una de las conquistas de Zubiri, en el sentido de subjetualidad. Toda otra consideración es un ilícito salto del plano predicativo al constitutivo. "Para elaborar una teoría de la realidad que no identifique sin más realidad y subjetualidad..., he introducido una distinción hasta terminológica: a la estruc-

tura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual" (SE, 87). Frente a la idea física de sustantividad, la conceptiva o predicativa de sustancialidad o subjetualidad. "El lógos no es más que una vía, siempre la misma, a saber, la vía de la predicación, para enunciar verdades acerca de las realidades de la más diversa estructura, de estructuras tal vez irreductibles: la identidad de vía no envuelve la identidad de estructura real de aquello a lo que esta vía conduce, es decir, no todas las realidades que son sujeto de predicación son, por eso, sub-jectum en cuanto realidad" (SE, 86-7).

b) Tras las categorías o predicamentos, los predicables. También aquí hay en Aristóteles un doble tratamiento, lógico y físico, que convierten en parcialmente lícitas y parcialmente desmedidas sus conclusiones. De esta segunda parcialidad nació nada menos que el problema de los universales.

Cinco son los predicables, según quedó ya expuesto con anterioridad: género, especie, dife-

rencia específica, propio y accidente. De ellos, los tres primeros poseen entre sí una interna y precisa articulación, que se remonta a Platón. "El filósofo que busca saber lo que es el eidos, nos dice Platón, es como el buen cocinero que trincha un ave por sus coyunturas naturales, y no como el malo que la parte arbitrariamente y, por tanto, lo que hace es despedazarla, destrozarla (Phaidros, 265 e).

¿Cuales son estas coyunturas naturales del eidos? Tómese una nota mínima en que tal vez puedan coincidir no sólo los individuos de la especie que buscamos, sino otros de otras especies (gé-nos, género). El género carece de ultimidad: no es ninguna de las varias especies, pero es necesariamente de alguna de ellas... La coyuntura es aquel punto en que una nueva nota divide ambas posibilidades en la realidad, y reduce el género a una sola especie. Si hemos llevado a cabo exhaustivamente esta articulación tendremos ya el eidos (especie); esto es, algo en que ya no cabe más división: el eidos es predicativamente un átomon eidos, un eidos indivisible. Y esto sería lo que constituye formalmente la quiddidad, la esencia, como mínimo y

último predicado intrínseco en que todos los individuos coinciden. Ultimidad sería concretamente "indivisibilidad" natural del eidos. En esta concepción cada nota es un "divisor" que escinde las dos partes del dividendo, llevándonos a una y separándonos de la otra; es una dia-phorá, diferencia. Toda diferencia esencial tiene en esta concepción un carácter concreto: ser "divisor". Por tanto, toda diferencia esencial es diferencia quidditativa, específica" (SE, 217).

Ya descubiertos el género, la especie y la diferencia específica, veamos cómo el eidos, la especie, posee en Aristóteles la típica ambivalencia de lógos y phýsis. "Aristóteles echó mano de un vocablo que, aunque consagrado ya filosóficamente era, sin embargo, usual entre los griegos: el vocablo eidos, que los latinos tradujeron por species, especie. En Aristóteles, este vocablo tiene dos sentidos. Uno es justamente el sentido usual en Grecia, y que es el decisivo en nuestro problema. Eidos designa el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que "se ve" (precisamente por esto se llama "eidos") la clase de cosa que es la reali-

dad en cuestión, el modo de ser de esta realidad: perro, pájaro, hombre, encina, olivo, etc. Es la forma típica "que manifiesta" el modo de ser de la cosa. Para Aristóteles, el principio sustancial de estos caracteres es la forma sustancial (morphe), esto es, la forma "conformante" del ser de la cosa en la materia prima indeterminada. Por esto, Aristóteles llama a la forma sustancial misma eidos. Pero, por otro lado, puedo hacer a este eidos término de mi logos predicativo, comparándolo con otro eidos (eide). Descubro entonces que tiene algunos caracteres más o menos vagos que se les pueden atribuir por igual a todos ellos, y que denuncia su prosapia, su descendencia común, su tronco único, su génes, a base del cual puede trazarse justamente algo así como una genealogía, no ciertamente física, pero sí, según el logos, por afinidades más "generales". En tal caso, eidos no significa aquello que físicamente manifiesta el modo de ser de la cosa, sino aquello que denuncia el "género" a que determinadamente pertenece. Entonces, eidos es tan sólo una de las muchas configuraciones que determinadamente puede presentar el género, y abarca no sólo la forma sino tam-

bien "la" materia. Aunque originariamente significó lo mismo que eidos, el vocablo latino species sobrevivió casi tan sólo en este segundo sentido para significar la especie como determinación del género" (SE, 80-81).

En el primer sentido, eidos es la esencia como momento real y físico de la cosa. Cada una de sus partes (forma y materia) son justamente eso: "partes" de la cosa. En cambio, en el segundo sentido, eidos es aquello que en la cosa es correlato real de la definición. La especie, como definida, está compuesta por dos "notas" (género y diferencia); pero cada una de ellas no es una "parte" de la cosa, sino un aspecto de "toda" la cosa entera: el género es toda la cosa como determinable, la diferencia toda la cosa como determinante, y la especie, el género determinado por la diferencia" (SE, 81). Como antes el tema de la sustancia, el problema de la especie es abordado por Aristóteles, pues, tanto desde el punto de vista del lógos como del de la phýsis. Esto segundo, que le lleva a considerar el eidos como la esencia real y física de la cosa, es rigurosamente inadmisibles. "Porque siendo algo específico, resulta que la esencia es la especie en cuanto exis

tente en el individuo y, por tanto, esta especie es el verdadero sujeto de atribución de las notas esenciales. De aquí se sigue que, aunque el último ~~que~~ sujeto sea Sócrates, sin embargo, el verdadero sujeto propio de sus notas humanas no es Sócrates, sino la humanidad que hay en él. Por consiguiente, esta humanidad es algo así como un sujeto dentro del sujeto Sócrates, una sustancia segunda, como dice el propio Aristóteles, dentro de la sustancia primera. Cual sea la estricta articulación de estas dos sorprendentes sustancias, es cosa que siempre quedó oscura, y no por azar, sino por la fuerza misma de la vía por la que primaria y preponderantemente se acerca a las cosas, la vía del lógos. De aquí arrancó, como es sabido, el problema de los universales" (SE, 92-3).

c) Junto a categorías y predicables, constituyendo la visión dinámica y activa de la realidad, la teoría de las causas.

Para Aristóteles hay tantas modalidades de causas cuantas, inversamente, maneras de depender. En su Metafísica (Met, V,2) distingue cuatro géneros de causas: material, formal, eficiente y final. La entidad de una estatua depende intrínsecamente

de aquello de que está hecha, y a lo que, por tanto, se denomina causa material; y del aspecto o configuración que la hace ser precisamente lo que es: causa formal. De una manera extrínseca, la estatua depende del escultor que la ha hecho, causa eficiente, y del objetivo que con ella se pretendió lograr, causa final. Posteriormente los escolásticos añadieron la causa ejemplar, o paradigma para la ejecución de la estatua.

Evidente resulta tras lo expuesto que la causalidad, en Aristóteles, ha recibido un tratamiento físico, ya que tales causas producen efectos reales. Pero aquí, como en los anteriores temas analizados, sobre la consideración física está la lógica, que acaba siendo la única importante. Para demostrar esto último, nada mejor que comenzar por la referencia de la "causa primera", tal como la entiende todo el racionalismo de la lógica de los principios, de Aristóteles a Leibniz y aún después.

"El origen causal de las cosas lleva en el racionalismo a una identificación de la esencia con el concepto objetivo, que es en el fondo una cuasi-identificación de la lógica y de la metafísica. Y la razón es evidente: es que Dios, la

causa primera, es también una inteligencia. Como tal, para producir las cosas, Dios sabe "lo que" va a producir. Por tanto, regula su causalidad por sus Ideas, con lo cual son éstas anteriores a las cosas; y como en ellas está representado objetivamente el "lo que" las cosas van a ser realmente, resulta que el término objetivo de estas Ideas no sólo es anterior a las cosas, sino que constituye la pura esencia de la realidad; esencia "pura" porque carece de existencia real; es un esse essentiae" (SE, 63).

Ahora bien, esto es llevar el tema de la causalidad y de la esencia, dice Zubiri, por una vía formalmente lógica y no física. "La vía de la causalidad inteligente lleva a descubrir las Ideas como anteriores a las cosas y como canon individualmente exhaustivo de su realidad individual. Pero esto es desviar la cuestión, porque la Idea divina es paradigma de toda cosa, pero solo paradigma, o como suele decirse, causa ejemplar; en manera alguna es la esencia de la cosa, porque la cosa sólo cuando realiza en su seno la Idea, es cuando posee la esencia como momento intrínse-

co suyo. Al confundir la esencia con el paradigma intelectual, se lanza el problema de la esencia por una falsa vía, porque al amparo de las Ideas, se elude decir qué es la esencia en sí misma como momento real de la cosa" (SE, 63).

Como el tema de la esencia, o más precisamente, como el tema de las categorías y predicables, el que las causas ha sido encauzado por el racionalismo principialista desde una perspectiva más lógica que física, originada en la causiidentificación de la metafísica con la lógica. "No es que sea simpliciter falso que la causalidad intervenga en la experiencia de las cosas reales y, por tanto, en la aprehensión del carácter intrínseco de su realidad. Pero al fin y al cabo las cosas, causadas o no, están ya ahí. Y lo verdaderamente sorprendente en la experiencia es que lo que ya es real deje de serlo por condición intrínseca. Y es to es anterior a toda causalidad, sea productiva, sea destructiva. Que esta doble causación se da es evidente. Pero lo decisivo en nuestro problema es el carácter intrínseco y formal de la realidad de lo real. Una cosa es ver lo real en su colisión (productora o destructora) con otras realidades, otra muy distinta aprehender una realidad en

sí misma como intrínsecamente caduca. Ver que una cosa se va derrumbando porque alguien la deshace, no es lo mismo que ver una cosa que en sí misma se está desmoronando. Lo primero es una aprehensión en conexión causal; lo segundo es una aprehensión de lo real en sí mismo" (SE, 469).

La causalidad es algo real, pero extrínseco a la realidad de la cosa. Tratar de entender las cosas por sus conexiones causales (por sus "notas de tipo causal") es, por ello, desviar la intelección de la realidad del plano físico (entender las cosas por sus "notas de tipo formal") al plano extrínseco, conceptivo y, a la postre, lógico. Más aún, puede y debe decirse, augue Zubiri, que sólo es posible la conexión o "causalidad extrínseca" porque hay previamente en la realidad de la cosa algo que Zubiri denomina, lo hemos visto, "condición intrínseca". Antes que lo "extrínseco", la cosa tiene lo "intrínseco"; antes de "conexión" o "causa", "condición metafísica". "No es, pues, la efectiva "conexión" causal positiva o negativa con otra cosa, con la presunta causa, sino la índole propia de la cosa real misma, lo que exige o excluye dicha conexión. La conexión

causal efectiva es consecuencia de esta índole pro
pia" (SE, 199).

En resumen, pues, hay que decir que las cate
gorías, los predicables y las causas de la filoso-
fía tienen, sin duda, una validez, pero restringi-
da al puro campo del lógos predicativo, restricción
ésta a la que ni el propio Aristóteles se sometió.
La ordenación aristotélica es, como ha dicho Zubi-
ri, "conceptiva" y "objetiva", y en este sentido
conserva inmarcesible vigor. Pero no es, no puede
ser, una ordenación "física" (cf. SE, 145). Sien-
do así, resulta obligado preguntarse, ¿qué es lo
que, según Zubiri, sustituye a la dimensión "físi-
ca" que en el sistema aristotélico poseen las cate
gorías, los predicables y las causas? Este ha de
ser el tema del próximo párrafo.

3. Desde la tan limitada como ineludible
"lógica de los principios", orto y madre de todos
los racionalismos, la realidad puede, debe y tie-
ne que hacérsenos objeto de reflexión "conceptiva"
de predicación, en su triple aspecto predicable,
predicamental y causal. Desde la más radical "ló-

gica de la realidad" ha de descubrirnos su realidad "física", en una perspectiva más fundamental que la aristotélica. Veámoslo.

La realidad "física" de la cosa aparece, según quedó dicho al exponer la lógica de la realidad, en el primario acto de actualización de la cosa en la inteligencia por sus notas formales; por tanto, en el acto primario de la inteligencia humana. En la actualización de las notas, las cosas se nos presentan en su realidad "física", del mismo modo que en las categorías aristotélicas se nos presentan en su respectividad "objetiva" o "conceptiva". Por otra parte, el sistema de notas reales es a la cosa "física" lo que los predicables son a su realidad "lógica". Finalmente, y como queda someramente aludido en líneas anteriores, la respectividad fundante es el corolario y fundamento reales y físicos de toda posible causalidad. "Actualización en la notas", "sistema de notas" y "respectividad fundante" son, así, los tres temas para una corrección real del aristotelismos y, en general, del racionalismos. Pasemos a su análisis sucesivo.

a) "Mientras las categorías son categorías

de la sustancialidad, las dimensiones son dimensiones de la sustantividad, esto es, de la suficiencia constitucional en cuanto tal" (SE, 158). Las dimensiones surgen de la actualización o proyección de la cosa real en la totalidad de sus notas, es decir, de la sustantividad. Con lo que, frente al esquema conceptivo "sustancia-accidentes", se nos impone el esquema físico "sustantividad-dimensiones". Analicemos cada uno de estos términos.

1) En primer lugar, la sustantividad. No en cuanto estructura clausurada de notas, que eso habremos de justificarlo en ulterior apartado, sino como correlato "físico" de la sustancialidad o subjetualidad "objetiva" o "conceptiva".

"Para elaborar una teoría de la realidad que no identifique sin más realidad y subjetualidad, es por lo que he introducido, dice Zubiri, una distinción hasta terminológica: a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en

cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad. Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad" (SE, 87). La sustantividad es el momento "físico" que posibilita el momento "objetivo", "conceptivo" o "lógico". Mas con esto ni está dicho todo, ni quizá lo más importante. Es preciso que nos detengamos ahora con cierta morosidad en el problema de la "articulación" de sustantividad y subjetualidad.

"Ambos momentos, la sustancialidad y la sustantividad, no son sino eso: momentos. No es que haya dos clases de cosas, unas sustantivas y otras sustanciales. En efecto, como todas las realidades sustantivas que conocemos por experiencia están compuestas de elementos sustanciales, resulta que aquellas realidades, en cuanto sustantivas, absorben en sí las sustancias; con lo cual la realidad compuesta, aún siendo sustantiva, posee inesorablemente un momento de subjetualidad. Sustantividad y subjetualidad son, pues, tan solo dos momentos de una y única realidad simpliciter. Pero

la razón por la que esta realidad es sustantiva no es la misma que la razón por la que es subjetual" (SE, 158).

Efectivamente, la razón de ambas es distinta, y de ahí que entre ellas exista una articulación diferente según los tipos de realidad de que se trate. "La sustantividad es superior a la subjetualidad, precisamente porque es la realidad en cuanto sustantiva la que al absorber las sustancias recibe de ellas su carácter subjetual. Pero por razón de esta absorción, el momento de sustantividad puede articularse de modo muy diverso con el momento de subjetualidad" (SE, 158). Tres casos fundamentales podemos distinguir: la sustantividad del elemento simple, la sustantividad compuesta sustantante, y la sustantividad compuesta suprantante.

En primer lugar, la sustantividad del elemento simple. Se trata de saber en qué consisten sustantividad y sustancialidad, y cómo se articulan, en un hipotético pero real elemento simple. Indudablemente aquí, como en cualquier otra realidad, su sustantividad consistirá en un sistema clausurado de notas o propiedades. Evidentemente tal sis-

tema no puede poseer propiedades aditivas, ya que es simple, sino sólo propiedades sistemáticas; sistemáticas, no en el sentido de que abarquen todos los elementos, pues carecen de ellos, sino en el superior de que cada nota envuelve, en una u otra forma, todas las demás, no por "implicarlas" formalmente -entonces no serían distintas- sino por presuponerlas físicamente en la unidad indivisa e indivisible de la sustantividad (cf. SE, 150-151). En el elemento simple sustantividad y sustancialidad son, materialmente, una misma cosa, la realidad elemental, pero formalmente no. El momento de sustancialidad o subjetualidad es aquél por el que de tal elemento simple brotan o emergen determinadas notas o propiedades, activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes; precisamente por eso en el momento de "sujeto", de subjetualidad. Sustantividad es, en cambio, suficiencia en el orden constitucional. Hay la diferencia entre el momento objetivo y el físico.

Pero el problema de la articulación entre sustantividad y sustancialidad no se encuentra en

los elementos simples, sino en los compuestos. Dos casos son posibles. Uno es aquél en que los elementos sustanciales componen a su vez una nueva sustancia. "En tal caso, la realidad compuesta tiene desde luego una sustantividad superior en rango al mero carácter sustancial. Pero superior, solamente en "rango", porque el área de la sustantividad recubre exactamente el área de la sustancialidad y no excede de ésta. En tal caso, la realidad compuesta es sustantiva como sistema clausurado y total de propiedades constitucionales; pero es además un principio de emergencia de ellas a modo de "naturaleza" (phýsis). En cuanto principio natural de sus propiedades, esta realidad está, pues, "por debajo de" éstas, es un verdadero hypo-keímenon, sub-jectum, sub-stans, sustancia" (SE, 158-9).

En las realidades en que varios elementos sustanciales componen a su vez una nueva sustancia hay, pues, un momento de sustantividad y un momento de subjetualidad, que aquí es propiamente sustancial o "substante". Son rigurosamente distin-

tos. "Tomemos las cosas puramente materiales -a las que suele llamarse físicas por antonomasia-. Evidentemente al expresarlas en el lenguaje, hago siempre de ellas sujetos de atribución. Pero creer que son forzosamente nada más que sustancias, esto es, sujetos reales de inhesión física de accidentes, es un espejismo producido por la descripción predicativa. El logos predicativo tiene siempre, en efecto, un sujeto y un predicado perfectamente determinado en su función de tales. Así, decimos que un cuerpo -llamémosle impropriamente masa- produce una fuerza sobre otro cuerpo o sufre la acción de una fuerza. Esta descripción tiende a incrementar en nuestras mentes la idea de que el cuerpo-masa es justo una "cosa", una sustancia, cuya índole física es ser sujeto de una fuerza, esto es, ser sujeto de inhesión del accidente "fuerza". Pero, decía, esto no pasa de ser un espejismo. No que no sea verdad que esta cosa sea sujeto sustancia, sino que no es verdad que sea ésta su única dimensión real. Si pudiéramos expresar, en efecto, este mismo fenómeno dinámico en términos de pura sustantividad, no lle-

garíamos jamás a aquella indiscriminada identificación del sujeto de atribución con el sujeto de inhesión o sustancia, sino que expresaríamos el fenómeno en términos puramente estructurales, esto es, considerando ese fenómeno como la variación de una estructura de sustantividad y no como una acción o pasión (accidentes aristotélicos) de un sujeto sustancial. Pues bien, esto no es una quimera o una ficción. La descripción de aquel fenómeno según la física matemática es justo una descripción no-predicativa. Newton nos dirá que la fuerza es igual a la masa multiplicada por la aceleración. En esta expresión predicativa de la ley de Newton hay evidentemente un sujeto y un predicado. Pero observemos que esas tres "realidades" (masa, fuerza, aceleración) son tres realidades irreducibles en sí mismas y que, por tanto, carece de sentido "multiplicarlas". Lo que la ley de Newton enuncia es que los números que miden esas tres realidades son los que se multiplican y están en la relación citada. Ahora bien, esto significa que incluso como realidades están estructuralmente vinculadas por una relación puramente funcional. Y esto ya no implica ni tan siquiera un sujeto de atribución.

Me basta describir el fenómeno "escribiendo"
 $f = \frac{dv}{dt}$, y se verá inmediatamente que ninguno de
los tres términos tiene prerrogativa especial so-
bre los otros dos; cualquiera podría ser tomado
como sujeto de atribución de los otros dos. In re
es una mera estructura funcional, es decir, la
expresión de un vínculo de sustantividad y no de
sustancialidad. Esto mismo acontece con todas las
leyes físicas... No quiero decir con esto ni que
la matemática sea capaz de describir el todo de
la realidad de los cuerpos y de sus leyes, ni que
la descripción matemática de la realidad sea la
única posible descripción funcional, y menos aún
que sea el paradigma de toda otra descripción. Lo
único que he pretendido es poner un ejemplo (dentro
de los estrechísimos límites de la realidad de los
cuerpos, y en ellos quizá tan sólo en un aspecto
suyo) de una descripción no-predicativa de la rea-
lidad, sino meramente funcional, estructural.- Y
la verdad es que, a poco que se reflexione, se cae-
rá en la cuenta de que esto acontece constantemente
en el lenguaje usual. La forma de expresión es casi

siempre una "frase" predicativa, pero el pensamiento no siempre es forzosamente predicativo. Muchas veces, lo único que hago es significar predicativamente una realidad en su pura estructura de sustantividad" (SE, 161-3).

En las realidades simples, y por tanto formadas por una sola sustancia, la sustancialidad es formalmente distinta de la sustantividad. Fue el primer punto que tratamos. En el segundo hemos estudiado con algún pormenor las realidades en que varios elementos sustanciales componen una nueva sustancia. La articulación precisa de sustantivi-dad y subjetualidad es, en este caso, articulación de sustantividad y substancia. Tócanos ahora ana-lizar el tercero y último, el de la subjetualidad humana, en que la relación adquiere la forma de sistantividad-suprastancia. Veámoslo.

"Hay una realidad sustantiva, la humana, en la que la sustantividad se articula con la subje-tualidad de un modo parcialmente muy distinto, por-que la sustantividad humana tiene un área que exce-de enormemente del área de las sustancias compues-tas en cuanto sustancias. En efecto, además de las propiedades formales que emergen "naturalmente" de

las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una "emergencia" sino una "apropiación": la apropiación de posibilidades. En tal caso, el momento subjetual de la realidad humana cobra un carácter singular. Por un lado, esa realidad es, como cualquier sustancia, sujeto de propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen. Pero por otro, no está "por debajo-de" sus propiedades sino justamente al revés, está "por encima-de" ellas, puesto que se las apropia por aceptación. En su virtud, yo diría que en este aspecto no es hypo-keímenon, sino más bien hyper-keímenon, algo no sólo sub-stante, sino también supra-stante. Es decir, es sujeto, pero no en el sentido de que esas propiedades broten de su naturaleza y le sean inherentes como "sujeto-de" ellas. La virtud, o la ciencia, por ejemplo, no son unas notas que el hombre tiene por su naturaleza, al igual que el talento o su estatura, o el color natural de sus ojos. En el hombre, antes de su decisión libre hay talento, pero no hay virtud ni ciencia; es "sujeto-de" de talento pero no es "sujeto-de" virtud o ciencia.

Virtud y ciencia son sólo dos posibilidades de vida y de realidad humana a diferencia de otras, del vicio y de la practiconería, por ejemplo. Para "tenerlas", el hombre tiene que elegir entre esas posibilidades y apropiárselas. Por tanto, respecto de ellas no está en condición de "sujeto-de" ellas, sino de sujeto determinante de ellas; es sup^{ra}stante. En cuanto sup^{ra}stante, la sustantividad humana es tal que, por su intrínseca constitución, se halla excediendo del área de sus sustancias, y no de una manera cualquiera sino de un modo sumamente preciso, a saber, por hallarse "naturalmente" inmerso en "situaciones" que forzosamente ha de resolver por decisión, con la vista puesta en distinta posibilidades. En cuanto inmersa en situaciones, la realidad humana está "sujeta-a" tener que apropiarse posibilidades. Ciertamente también otras realidades, por ejemplo, los animales, están en situaciones y, por tanto, están también en cierto sentido lato "sujetos-a"... enfermedades etc. Pero en el caso del hombre la situación es tal que tiene que resolverla por decisión. Por esto es por lo que excede del área de

sus sustancias, y por lo que decimos que es "sujeto-a" por excelencia. Solamente es "sujeto-de" una vez que se ha apropiado sus posibilidades; por ejemplo sólo es sujeto de virtud o de ciencia cuando se ha hecho científico o virtuoso. En este aspecto, pues, la sustantividad no sólo es distinta de la subjetualidad sino que es fundamento de ésta; la sustantividad es el fundamento de ser "sujeto-a", y ser "sujeto-a" es el fundamento de ser "sujeto-de". "(SE, 159-60).

Así pues, en las sustantividades humanas asistimos "no solo a una disociación entre sustantividad y subjetualidad, sino también a una disociación entre subjetualidad "sustancial" y una subjetualidad "moral" superior; algo que es "sujeto-a" no es sujeto tan sólo en el sentido de un hypokeímenon "natural". Es ciertamente un "sujeto de atribución", como toda realidad por el hecho de hablar de ella, pero in re no es una "realidad subjetual" en el sentido de sustancia. Lo "físico" no se identifica con lo sustancial. Es "lógicamente" subjetual, pero "físicamente" puede no ser sustancialmente subjetual. Su reali-

dad física no es formalmente sustancial, sino sustantiva, y su posible subjetualidad no es de tipo sub-stante sino supra-stante" (SE, 160).

Del análisis de la articulación de sustantividad y subjetualidad en tres clases de realidades: las elementales simples, las compuestas substantes y las compuestas suprastantes, despréndense varias conclusiones. En primer lugar, que el auténtico momento físico de la cosa es el momento de sustantividad, que es la base del momento "conceptivo", "objetivo" o "lógico" de subjetualidad o sustancialidad. En segundo lugar, que la subjetualidad, esto es, la realidad como sujeto de predicación, puede ser "subjetualidad substante o sustancial" y "subjetualidad supraste, sustantiva o moral". Por la primera es "sujeto-de" y por la segunda "sujeto-a"; por ejemplo "sujeto-de" enfermedades y "sujeto-a" enfermedades. En su debido momento veremos a qué conduce esta transcendental distinción. Y en tercer lugar, del mismo modo que la sustancia es sujeto de predicación de accidentes, la suficiencia constitucional sustantiva es el origen de las dimensiones de la cosa

real. Es el segundo punto de la actualización de la cosa real en sus notas por la inteligencia.

2) Comencemos deslindando de nuevo el concepto de "dimensión" del aristotélico de "categoría". Consideradas desde la sustancia a que son inherentes (visión de inhesión), Aristóteles ve las notas tan sólo en un mero "brotar" desde aquella (tomando el brotar en sentido amplísimo, tanto activo como pasivo, etc.). Este brotar es indiferenciado; sólo hay diferencias en el modo de inhesión. En su virtud, cada modo excluye al otro; la cualidad, por ejemplo, nada tiene que ver con la cantidad, etc. En cambio, en esta otra visión de que hablamos, no se trata de un "brote", sino de una "actualización" (visión de actualización) o "proyección" de la cosa real en la totalidad de sus notas, no solo en cada una de ellas de por sí, como acontece en el brote de Aristóteles. Y además es una proyección tal que puede tener lugar de diversos modos, en distintos respectos formales. Pues bien, cada uno de ellos es justamente lo que llama Zubiri dimensión, porque en cada uno de ellos se mide o mensura la cosa real entera. "Como la cosa real está entera en cada dimensión,

resulta que en su proyección según una dimensión, se hallan implicadas, en una u otra forma, las de más dimensiones; por tanto, en lugar de excluirse como acontece en los modos de la inhesión, las di mensiones se implican mutuamente. Esto limita, claro está, el concepto de dimensión" (SE, 126).

Las dimensiones son respectos formales de ratificación de la realidad sustantiva en su realidad. (cf. SE, 147). En ellas, por tanto, la realidad se mensura a sí misma, mensura su propio carácter de realidad sustantiva. Si en el plano conceptivo u objetivo los accidentes eran "modos de inhesión" o "modos de ser" de la sustancia, en el plano real las dimensiones son "modos de actualización" o "modos de proyección" de la sustantividad, en cada uno de los cuales se mide o mensura la realidad de la cosa (cf. SE, 126).

"¿Cuáles son estas dimensiones? Para averiguarlo recordemos que la verdad real es una ratificación de la propia realidad. Siendo la realidad pluridimensional, la proyección de la realidad en cada dimensión dará lugar a un modo preciso de ratificación, es decir, a un modo preciso de verdad real. Por tanto, la verdad real tendrá

también distintos modos o dimensiones de verdad, que se implicarán mutuamente, bien que en unos casos pueda resaltar una dimensión más que las otras. ... En su virtud, la verdad real es el forzoso hilo conductor, no sólo para ir a la realidad simpliciter, sino también para descubrir sus dimensiones. Estas dimensiones de la verdad real son, fundamentalmente, tres. "(SE, 127): riqueza, solidez y estar siendo, y se fundan, como acabamos de decir, en otras tantas dimensiones de ratificación de la realidad por la verdad real: la patentización, la seguridad y la constatación, que actualizan a la cosa entera en tres diferentes perspectivas suyas, la manifestación, la firmeza y la efectividad.

En la intelección la cosa está actualizada al estarlo la multitud de notas en las cuales es físicamente actual. Pero estas notas actualizan la cosa en respectos formales determinados. En un primer respecto la actualizan como notas que al ser inteligidas ponen (en todo o en parte) al descubierto la cosa. Entonces, la ratificación de la realidad propia como meramente descubierta en y por las notas, es lo que llamamos patentiza-

ción. He aquí la primera dimensión de la verdad real. (cf. SE, 127). "En ella se ratifica la realidad propia de la cosa en su interna dimensión de riqueza. Y la actualidad de la cosa entera, formalmente en esta dimensión suya, es la manifestación" (SE, 128).

Las notas actualizan intelectivamente a la cosa real en otra dimensión: como algo que merece la confianza que suscitan las notas. La ratificación de la realidad propia como algo actualizado en notas que la hacen de fiar, es lo que llamamos seguridad. En la seguridad se ratifica la realidad propia de la cosa en la dimensión de su interna solidez. La actualidad de la cosa entera en sus notas, en esta dimensión formal de solidez, es lo que llamamos firmeza (cf. SE, 128-9).

Finalmente, las notas actualizan intelectivamente la cosa real en una tercera dimensión: como notas que "denuncian" la índole "real" de la cosa, o si se quiere, el carácter de realidad de su actualización en notas determinadas. La ratificación de la realidad propia de la cosa como al-

go actualizado en notas que la denuncian simplemente como real, es lo que llamamos constatación. En la constatación se ratifica la realidad propia de la cosa en la dimensión de su estar siendo. La actualidad de la cosa entera en sus notas, en esta dimensión física y formal de estar siendo, es la efectividad.

En estas tres dimensiones de patentización, seguridad y constatación queda ratificada la realidad propia en la verdad real, es decir, queda ratificada la cosa en su realidad propia, y responden, por tanto, a tres momentos estructurales de aquélla, sea o no inteligida: la manifestación, la firmeza y la efectividad. Y cada uno de estos momentos es la proyección o actualización de lo que la cosa "realmente" es: en la manifestación se actualiza la realidad en su riqueza, en la firmeza se actualiza la realidad en su solidez, en la efectividad se actualiza la cosa en su estar siendo. Riqueza, solidez, estar siendo, son, pues, los tres respetos formales de la actualidad de una cosa en sus notas (cf. SE, 133). Con ello queda analizado y concluso el primer punto que nos propusimos tratar, el de la actualización en las notas. Quédanos el

segundo o sistema de notas.

b) Considera Zubiri "sistema de notas" a la versión física de las notas de la cosa real que se corresponde, hasta un cierto punto, con lo que, en el orden "objetivo" y "conceptivo", los aristotélicos denominaron "predicables".

Esta correspondencia sólo es válida hasta un cierto punto, ya que se trata de planos distintos. Por eso lo primero que debemos hacer es diferenciar bien el concepto zubiriano de "nota" del aristotélico de proprium, propiedad, y el zubiriano de "sistema" del aristotélico de ordenación en géneros, especies y diferencias específicas.

En primer lugar, la diferencia entre nota y propiedad. "Para no inducir a falsas ideas que podrían llevar el problema por una línea distinta de la que vamos a seguir, digamos de una vez para todas que al hablar de "notas" tomo el vocablo en toda su máxima generalidad. Usualmente se suele tomar como sinónimo de propiedad, pero dando a este vocablo un sentido restringido, a saber: algo que "tiene" la cosa ya previamente constituida en cuanto tal. Por ejemplo, sería propiedad del hombre la bipedestación... Es, en última instancia,

lo que significa el idion, el proprium, en Aristóteles, a diferencia, por ejemplo, de los caracteres genéricos, específicos e individuales, los cuales no son propiedades "del" hombre, sino el hombre mismo. Aquí, en cambio, al hablar de "notas" me refiero no sólo a estas "propiedades" de la cosa, sino a todos los momentos que posee, incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse "parte" de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las "facultades" de su psiquismo, etc. A veces, por razones de comodidad de expresión, emplearé la palabra propiedad como sinónimo de nota, es decir, dándole no el sentido restringido que tiene en Aristóteles, sino el sentido amplísimo de su etimología: todo aquello que pertenece a la cosa forma parte de ella "en propiedad", como algo "suyo". Las células de un organismo o la psique misma son, en este sentido, propiedades de aquel organismo o del hombre, etc." (SE, 104; cf. SE, 147).

En segundo lugar, es necesario distinguir el concepto zubiriano de "sistema" y el aristotélico de ordenación por "géneros", "especies" y "diferencias". "Aristóteles "ordenó" las notas de una sus-

tancia según géneros, diferencias y especies; podría pensarse que esta ordenación es un intento similar al de fijar la posición de una nota en el sistema. Pero no es así. Primero, porque... aquí no se trata de sustancias sino de sistemas. Segundo, porque esta ordenación aristotélica es una ordenación de inclusión de unos "aspectos" en otros, mientras que aquí se trata de una conexión o concatenación de unas "notas" con otras; la ordenación aristotélica es, por esto, "conceptiva" y "objetiva", mientras que la de un sistema es "física". Si se quiere llamar notas a los géneros y diferencias, habría que decir que son "notas" incompletas en la línea de nota. La vida, así sin más, no es propiamente hablando una nota; lo es tan sólo "vida-vegetativa" o "vida-sensitiva"; y con rigor ni aún estas notas son completas, sino que lo sería tan sólo una nota que fuera algo así como "vida sensitiva de este animal individual determinado". Y de estas notas, completas "físicamente" en su línea de notas, es de las que decimos que forman un sistema en el que cada una de ellas tiene su posición perfectamente determinada respecto de todas las demás; por ejemplo, la estimulación nerviosa respecto de

las funciones metabólicas, etc. La "posición", pues, es un carácter físico y no conceptivo u objetivo; lo es así mismo la conexión sistemática de notas; y cada una de estas es una nota dotada de realidad física completa en su línea de nota. En su virtud, decimos que un sistema es un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes" (SE, 145-6).

Un sistema de notas así definido, como unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes, en forma clausurada, es lo que se llama "unidad constitucional" o, también, "sustantividad". "Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva" (SE, 146).

Pero adviértase que no todas las notas de tipo formal (las notas de tipo causal ya vimos que no se refieren a la cosa en sí, sino a su conexión), convienen a la unidad constitucional. "No todas las notas de tipo formal pertenecen a la realidad simpliciter de una cosa. Hay notas que, como hemos dicho, posee la cosa sólo por su conexión con otras, aunque lo adquirido por esta

conexión sea en sí mismo una nota formal. Hay, en cambio, otras notas formales que no se deben a esta conexión sino a la índole misma de la cosa, o cuando menos a la sinergia de ambos factores (índole y conexión). Por ejemplo, la gordura misma, si a ella contribuye una disposición me-tabólica especial; el calor específico y la va-lencia de un elemento químico; el color normal de la piel de una raza; las peculiaridades fenotí-picas, lo mismo típicas que individuales, más o menos indelebles, tal vez génicamente controladas tanto de orden morfológico como funcional, etc. A todas estas notas que forman parte de lo que vulgarmente se llama la índole de una cosa, llamaré notas de tipo constitucional, a diferencia de las notas que son notas de tipo adventicio" (SE, 137-8). Las notas adventicias y las notas constitucionales son (aunque sólo hasta cierto punto), la radicalización en el plano físico de lo que en el conceptivo y objetivo son el accidens y el proprium aristotélicos.

1) En primer lugar, las notas adventicias como radicalización física del concepto aristotélico de accidente modal. "Aquí adventicio no

significa fortuito, sino debido a la conexión de una realidad sustantiva con otras; adventicio es "adquirido". La esencia como estructura (pronto lo veremos) es principio de estas notas en cuanto prefija constituyentemente el ámbito de estas conexiones activas o pasivas de una realidad con las demás. Pero ¿cómo las prefija? Es una cuestión decisiva. En cuanto prefijadas, estas notas a que nos referimos son "posibles", precisamente porque lo único que la esencia prefija es el ámbito de ellas; cada una es, por tanto, meramente posible. ¿Qué es esta posibilidad? " (SE, 514-15).

Los griegos consibieron esto que aquí llamamos prefijación de lo posible como una dynamis, una "potencia". Estp es verdad, pero verdad radicalmente insuficiente. Tratándose de realidades que Zubiri denomina "cerradas", esta dynamis es rigurosamente "potencia"; y las notas por ella prefijadas son, en su virtud, posibles en el sentido de potenciales (como potencialidad activa o pasiva). Su actualidad pende de la conexión con otras realidades según sus potencias. De ahí que esta actualización de la potencia en una nota determinada sea un "movimiento", y la nota actualizada sea metafísicamente lo que Zu-

biri llama "hecho". Pero no es éste el único tipo de prefijación de lo posible, ni de posibilidad. Hay, en efecto, una realidad intramundana, el hombre que es, según Zubiri, una esencia "abierta", y abierta es una forma sumamente precisa: sentientemente. Pues bien, por razón de esta estructura, el hombre prefija parcialmente sus posibles notas en virtud de potencias que le competen por su carácter de realidad "en sí". Pero la apertura modifica en buena medida el "en sí", y por tanto el carácter de sus potencias. Entre la nuda potencia y su acto, el hombre, ~~no~~ en todas, pero sí en muchas zonas de sus operaciones, interpone inexorablemente el esbozo de sus "posibilidades". Aquí, posibilidad tiene un carácter distinto del meramente potencial. Con unas mismas potencias, pesee distintas posibilidades. La potencia pasa al acto por mera "actuación"; pero las posibilidades pasan al acto por "aceptación" o "apropiación". De ahí que la actualización ya no sea mero movimiento, ni la actualidad mero hecho. La actualización es un "suceder" y la nota actualizada es "suceso" o "evento" (cf. SE, 515-16).

2) Si las notas adventicias son la radicali-

zación física de la noción aristotélica de accidente modal, en una perspectiva rigurosamente insospechada para la mente griega, la idea de notas constitucionales y de constitución son un correctivo aún más importante del proprium aristotélico. Vimos ya cuál era el concepto aristotélico de propiedad: algo que "tiene" la cosa ya previamente constituida en cuanto tal, a diferencia de los caracteres genéricos, específicos e individuales, los cuales no son propiedades "del" hombre, sino el hombre mismo (cf. SE, 104). Las propiedades dimanar de la propia esencia sin formar parte de ella. Así lo entendió siempre la Escolástica. En cierto modo, tal es también el concepto zubiriano de nota meramente constitucional. Débense éstas, según quedó ya dicho, no a la pura conexión (como las adventicias), sino a la índole misma de la cosa, o cuando menos a la sinergia de ambos factores, índole y conexión (SE, 136). Las notas meramente constitucionales están exigidas en cuanto tales y en su posición por las esenciales o constitutivas, sin formar parte de ellas.

Pero tal semejanza sólo es válida en cierto modo, ya que entre propiedad y nota constitucional o constitución va, por lo menos, la misma diferencia

que entre plano "lógico" y plano "físico". "Pues bien, la estructura primaria de la cosa es la constitución. Precisamente por esto es por lo que me decido a dar rango filosófico a este concepto. La constitución así entendida es de carácter físico y no lógico; es también rigurosamente individual" (SE, 137).

"Es ante todo algo "físico". En Biología, especialmente en Fisiopatología humana, suele designar la constitución, el conjunto de peculiaridades individuales morfológicas y funcionales, de carácter "innato" (?). Pero es menester ampliar el concepto e introducir en él los caracteres físicos de tipo específico (el genotipo). La constitución es, en efecto, la compago, la complexión o estructura "física" primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones y pasiones. Al decir que es "física" me refiero a que no es primaria ni formalmente conceptual, ni algo meramente objetivo. Es decir, no se trata de una "especie" articulada por géneros y diferencias". (SE, 137).

La constitución es también algo estrictamente "individual". "La individualidad no desempeña

primariamente una función diferencial (al predicable "diferencia" de Aristóteles), es decir, no se trata de aquellos caracteres que, "añadidos" a la índole específica de la realidad, la hacen distinta de otras de la misma especie. La realidad sustantiva no se halla compuesta de caracteres de especificación más caracteres de individuación. Por el contrario, la individualidad no es un "carácter" más, sino un "momento" primariamente constitucional: aquél momento por el que toda sustantividad es radical, determinada e irreductiblemente "esta" sustantividad. Y esto significa dos cosas. En primer lugar, que ignoramos si existe o no eso que se llama "especie". Aquí no se trata sino de "esta" realidad sustantiva que ante mí tengo. En segundo lugar, no sólo ignoro si existe o no la especie, sino que ignoro hasta si es posible su existencia en todos los casos. La individualización es un momento que se refiere a la realidad sustantiva considerada en sí misma, de suerte que es dentro de esta realidad, y no fuera de ella o anteriormente a ella, donde hay que averiguar si, además del momento de individualidad, hay en la cosa algún momento que precisamente considerado sea sus-

ceptible de multiplicación en otros individuos. Es decir, el problema no está en el individuo dentro de la especie, sino en la especie misma como algo fuera o cuando menos como algo por encima del individuo en cuestión. No hay individuación de la especie sino especiación del individuo. Por tanto, la individuación es un momento de la sustantividad en cuanto tal. Propiamente hablando, no existe un "principio" físico de individuación, sino que toda sustantividad es individual no sólo en sí misma, sino que lo es además por sí misma, esto es, por toda su realidad sustantiva: toda su realidad sustantiva es formalmente "esta". Ser "esta" significa que la autonomía y plenitud total de la sustantividad es una unidad suficiente e irreductible" (SE, 165-6).

La constitución es, pues, algo estrictamente "individual". "Individual, ante todo, "en sí misma", esto es, porque no hay nada real que no sea individual. Pero individual además "por sí misma", y no algo meramente individualizado. La individuación, en efecto, no es un "principio" (de aquí que para Zubiri no tenga sentido la especulación escolástica sobre el "principio de individuación") especial dentro de la realidad de la cosa, sino un simple "momento-

to" de ella, aquél momento según el cual la cosa es una unidad física irreductible" (SE, 137-38). "La unidad estructural de lo real es concretamente constitución" (SE, 142). Esta unidad de constitución, "la unidad constitucional no es unificación o unión sino unidad primaria. Primaria significa que, sea cualquiera el mecanismo de su producción, en la unidad, una vez existente, cada nota es función de las demás, de suerte que sólo en y por su unidad con las restantes, es cada nota lo que es dentro de la cosa real. En este sentido, la unidad domina, es un prius respecto de la posesión de cada nota aisladamente considerada. La unidad no es "fuente" de las notas pero cada nota está presente en la cosa en y por su función "previa" respecto de las demás. Por eso, una vez constituida esta unidad primaria, los elementos constituyentes no guardan formalmente su individual unidad dentro de aquella. En el organismo pluricelular cada célula es algo distinto de lo que pudiera ser un viviente unicelular. Pues bien: las notas constitucionales, como momentos de una unidad primaria, lo que constituyen es eso que llamamos un "sistema"... Los individuos así constituidos son sistemas de notas" (SE, 143-44).

Repitamos, pues, la fórmula zubiriana: "La unidad constitucional es una una unidad primaria cuyas distintas notas (las notas constitucionales) no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien; este carácter constitucional es justo lo que llamamos "sistantividad". Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva" (SE, 146).

Si desde esta unidad de sistema primaria y radical que es la constitución sustantiva, analizamos las notas, vemos con sorpresa que nos aparecen bajo nueva dimensión, divididas en dos clases. "Unas son de carácter meramente aditivo, y como tales pueden repartirse o distribuirse adecuadamente entre los elementos que componen el sistema. Por ejemplo, si prescindimos del efecto de masa, la masa de un cuerpo cualquiera es la suma de las masas de sus elementos componentes. Pero hay otras propiedades que pertenecen pro indiviso al sistema en cuanto tal, y no pueden distribuirse, por tanto, entre sus elementos componentes. Así, en la mecánica misma, la energía potencial de un sistema de ma

sas no puede repartirse entre las diversas masas, sino que pertenece solamente al sistema total; las propiedades químicas del ácido clorhídrico no todas pueden distribuirse entre el hidrógeno y el cloro, sino que constituyen un sistema unitario nuevo e irreductible" (SE, 148). Hay propiedades pues, de los elementos, y hay propiedades de la sustantividad o constitución. Las notas constitucionales son por ello de doble origen: pueden ser notas aditivas o notas sistemáticas. Estas últimas, por otra parte, pueden ser de vario tipo (cf. SE, 148 ss).

Tal es la corrección que Zubiri establece, en el plano físico del concepto objetivo aristotélico de propiedad. Es una corrección tan profunda que en rigor no puede denominarse tal, ya que ha resultado ser una construcción rigurosamente nueva y creadora. Un punto tienen en común la vieja y la nueva doctrina, entre la maraña de sus profundas diferencias y es que, como ya apuntamos, en ambos casos se trata de notas que están forzosamente determinadas por la esencia sin formar parte de ella. Por lo que, seguidamente, habremos de preguntarnos por

las notas esenciales.

3) El tercer predicable objetivo o conceptivo aristotélico es la diferencia específica. Tal concepto no es comprensible, evidente resulta tras su mera inscripción, sino desde el de especie y, consiguientemente, dentro del sistema aristotélico, del de esencia específica o esencia quidditativa. Para Aristóteles, en efecto, "decir que dos individuos reales son esencialmente iguales o distintos es lo mismo que decir que son iguales o diferentes específicamente. En este sentido, pretender que dos individuos de la misma especie puedan diferir esencialmente es sencillamente absurdo..., justo por definición" (SE, 217-218). Lo que formalmente constituye la quiddidad, la especie, es la esencia, como mínimo y último predicado intrínseco en que todos los individuos coinciden. Ultimidad sería concretamente "indivisibilidad" natural del eidos, de la especie. A ~~tal~~ ^{esta} indivisibilidad nos conduce la diferencia específica, o divisor que escinde, de las notas generales de la especie, el mínimo y último conjunto de ellas en que todos los individuos de cada especie coinciden. La ultimidad de estas diferencias es lo que en rigor constituye la ultimidad de la es-

pecie; es la que hace que una esencia no sea quidditativamente otra (cf. SE, 217). Con lo que se deduce que, en el sistema aristotélico, la esencia posee tres caracteres fundamentales: minimidad, ultimidad y deferencia esencial (cf. SE, 219).

Ni que decir tiene que tal concepto de esencia específica, y en última instancia de diferencia específica, es rigurosamente conceptivo, objetivo o lógico, es decir, predicativo. Como en los apartados anteriores, Zubiri los ha retrotraído hasta su último fundamento físico (cf. SE, 218-19). Vedmoslo, primero en el punto concreto de la esencia, y posteriormente en el de la diferencia.

El concepto aristotélico de esencia no es válido en el plano físico. Si en vez de abordarla por la vía predicativa damos rango primario a la realidad física, habremos de convenir que el átomon eidos por ser antepredicativo es también algo físico, y que sus diferencias mismas son justamente "naturales", esto es, físicas. En la medida en que son naturales, son antepredicativas. "Por tanto, nos hallamos remitidos de la quiddidad, como predicado, a la realidad física" (SE, 218-19). Hay que "abandonar toda predicación para ir a la cosa en su realidad física y ave-

riguar lo que en ella le confiere su minimidad y su ultimidad". (SE, 219).

Esta minimidad y ultimidad de notas constitutivas de la esencia no puede encontrarse más que en el sistema de caracteres o notas que forman físicamente la sustantividad, la constitución. Será el principio fundante de esa sustantividad y de esa constitución, es decir, de aquéllo por lo que una cosa es real y actúa como real (SE, 176).

"Recordemos que las notas constitucionales son aquellas notas de tipo formal que no se deben a la conexión de la realidad en cuestión con otras realidades, es decir, son notas no-adventicias; esta constitución es la estructura primaria de la cosa. Ahora bien, aquellas notas constitucionales que componen la estructura primaria de dicha cosa son de distinto carácter, porque no todas son absolutamente independientes entre sí. Hay unas notas, en efecto, que forman parte de la constitución de la cosa porque están forzadamente determinadas por otras... Junto a estas notas o propiedades fundadas forzosamente en otras, existen justamente otras que son estrictamente y rigurosamente infundadas. No quiero decir, naturalmente, que no estén producidas por causas que sean su

razón de ser. Todas las realidades sustantivas que conocemos por experiencia están causadas y en este sentido están fundadas. Pero al hablar aquí de notas infundadas no me refiero al origen sino a la estrutura formal de la realidad sustantiva, esto es, me sitúo en la línea de la suficiencia constitucional. Y en esta línea hay notas que no ^{se} derivan de otras notas constitucionales, sino que reposan sobre sí mismas. Y en este sentido preciso es en el que digo que son infundadas. Evidentemente, son las que determinan la estructura entera del sistema constitucional. A fuer de tales son más que "constitucionales"; son "constitutivas". No se confunda, pues, lo constitucional con lo constitutivo. Tanto las notas fundadas como las infundadas son constitucionales, pero sólo las infundadas son constitutivas. Pues bien, a estas notas constitutivas es a las que llamo notas esenciales" (SE, 188-9).

"No es que haya dos sistemas de notas, uno de notas meramente constitucionales, otro de notas constitutivas. Como sistema no hay más que uno: el sistema constitucional sustantivo. Lo que sucede es que en él las notas meramente constituciona-

les son momentos de la unidad de sustantividad por estar apoyadas en el sistema o unidad de notas constitutivas; pero ni con unas ni con otras nos salimos de la única unidad de sustantividad" (SE, 191).

El subsistema de notas constitutivas es el sistema esencial de la cosa real en su estructura física: su esencia constitutiva, que es, contrariamente a la esencia específica aristotélica, rigurosamente individual. Y los caracteres de minimidad, ultimidad y diferencia esencia que vimos correspondían a ésta, "no son primariamente propios de la esencia en cuanto quiddidad, sino de la esencia en cuanto esencia constitutiva". (SE, 219-220). Intentemos verlo en el punto que más nos interesa, en el de la diferencia esencial.

"Para ello, partamos... de la esencia quidditativa. En la esencia hay que distinguir su contenido y su función estructurante individual. La esencia quidditativa considerada no concierne sino al contenido de aquello en que conceptivamente coinciden los individuos. Pero si consideramos esta quiddidad en su función estructurante, es decir, si consideramos la esencia quidditativa en cuanto física

y numéricamente realizada en cada individuo, entonces es perfectamente dable pensar que hay diferentes maneras de realizar individualmente un mismo contenido específico, esto es, diferentes maneras de ser de la misma especie, según sean las maneras como la especie quidditativa desempeña, por así decirlo, su función estructurante. Y esto no es una mera posibilidad sino que, como veremos, es una forzosidad por lo menos "natural". Desde el punto de vista de la función estructurante habría, por ejemplo, diferentes maneras de tener quiddidad humana, diferentes maneras de ser hombre. Estas diferentes maneras se fundan, o cuando menos se manifiestan, en otras tantas notas físicas que, por tanto, son ya notas del contenido de la esencia física individual. Son justo notas de la esencia constitutiva... Gracias a ellas la sustantividad estricta no es sólo un singular sino algo intrínsecamente determinado. Y el modo como cada sustantividad estricta tiene de ser "una" es justo la constitución. Por consiguiente, por razón de su función estructurante, la quiddidad es algo constitutivamente diferenciado. La consideración funcional descubre así posibles diferencias esen-

ciales en su propio contenido físico. No basta, pues, con decir que los individuos tienen casi infinitos predicados distintos de los meramente quidditativos, sino que era menester, abandonando el punto de vista predicativo, hallar una concepción de la esencia que envolviera por sí misma el momento de "constitución". Con ello aparecen diferencias que afectan a la esencia misma. Es lo que hace falta mostrar metafísicamente. Nos preguntamos, pues, ¿cuál es el carácter de esas diferencias según las cuales la quiddidad desempeña diferencialmente su función estructurante?

Ante todo, no son diferencias meramente accidentales. Podría pensarse, en efecto, que las diferentes maneras de realizarse una misma quiddidad específica, por ejemplo, las diferentes maneras funcionales o estructurales de ser hombre, precisamente por ser "maneras", son algo accidental a eso que llamamos ser hombre simpliciter, a la quiddidad humana. Pero una vez más vuelve a deslizarse aquí subrepticamente el punto de vista predicativo. Las diferentes maneras de realizarse una misma quiddidad se predicán del sujeto en forma accidental, pero se trata evidentemente del accidens en el sentido de

los "predicables", según el cual el accidens se opone al género, a la diferencia específica, a la especie y hasta al proprium. Pero en nuestro problema no se trata de la relación predicativa en cuanto tal, sino de una estructura física-real. Y entonces, lo menos que habría de decirse es que las diferentes maneras de realizarse una quiddidad son accidentes en sentido "categorial", predicamental. Pero esto, es también imposible. Porque aparte de que no se puede confundir la sustantividad con la categoría de sustancia, las diferentes maneras de realizarse una quiddidad no son propiedades o notas de un sujeto que fuera la quiddidad; no son nada parecido a un color, una acción, una semejanza, etcétera, que son "inherentes" a un sujeto coloreado, activo o semejante a otro. Y la razón es clara: las diferencias en cuestión alcanzan a la realidad entera de la cosa. Ningún momento quidditativo está en el rigor de los términos "afectado" por diferencias individuales, sino que sólo en unidad primaria con ellas se "constituye" como realidad. Estas diferencias, pues, no son accidentales ni en sentido de predicables, ni en sentido categorial.

No quedaría sino decir que son diferencias

inesenciales. Y este es el punto más grave de la cuestión. Estas diferencias no son inesenciales porque la individualidad estricta no es mera singularidad, sino que es algo intrínseca y formalmente determinado. Ahora bien, aunque a la quiddidad abstracta en cuanto tal le sea "indiferente" realizarse en una u otra forma, sin embargo, físicamente considerada le es esencial tener que realizarse de alguna, porque la esencia física no se agota en su mero contenido quidditativo, sino que su función estructurante es esencial a la esencia misma. Esto es, físicamente, aunque no conceptivamente, la quiddidad es desde sí misma y por sí misma, si se me permite el pleonismo, algo esencialmente "diferendo". Es que la esencia primariamente no es algo formalmente "definiente" sino algo formalmente "estructurante". Por consiguiente, lo "diferente" de su realidad es un momento intrínseco y formal de la esencia misma en cuanto realizada. Y la unidad estructurante de lo puramente quidditativo en su intrínseca diferencia esencial es justo la esencia constitutiva. Desde el punto de vista quidditativo, las esencias constitutivas son los diferentes modos de realización de la esencia

quidditativa; por esto es por lo que, desde el punto de vista de la esencia física, la esencia quidditativa no es sino un "momento" de la esencia constitutiva... En definitiva, pues, las diferentes maneras de realizarse una quiddidad, no son diferencias formalmente quidditativas, pero son diferencias formalmente esenciales.

Y es que en la concepción predicativa de la esencia como quiddidad, la diferencia desempeña una precisa función sumamente especial: la función de dividir. La diferencia es un "divisor", y a fuer de tal, toda diferencia quidditativa es eo ipso una diferencia "de" esencia específica; en este sentido, dos hombres esencialmente diferentes serían dos realidades de especie distinta. Pero esta función divisora es solamente una de tantas funciones que puede tener la diferencia, pero nada más. Es menester disociar la función diferencial de la función divisora; ésta es sólo una especialización de aquella. Desde el punto de vista físico, diferir no es idéntico a dividir, porque no toda diferencia es un "añadido"; al individuo se le pueden añadir y se le añaden determinaciones, pero tan sólo en el orden de la con-

creción; pero la individualidad misma no es un añadido sino el carácter de la realidad en cuanto tal de la cosa individual. Diferir no es "dividir" ni es forzosamente "añadir"; es también "construir" algo en realidad. Tal es el caso de nuestras diferencias. En su virtud no son diferencias "de" esencia quidditativa, sino diferencias "en" la misma esencia quidditativa, dentro de la misma quiddidad. No toda diferencia esencial, pues, es una diferencia "de" quiddidad, sino que puede ser una diferencia "en" la quiddidad. Dos hombres tienen inexorablemente diferencias "en" la quiddidad y, sin embargo, no son "de" quiddidad diferente, no son de distinta especie. Dentro de cada sustantividad individual estricta hay, pues, una diferencia entre su momento quidditativo-individual y su realidad constitutivo-individual. La articulación de estos dos momentos está en la necesidad con que en sí la quiddidad es físicamente diferenciada. En su virtud, la diferencia constitutiva es esencial en ser quidditativa. Las diferencias esenciales individuales dejan intacta la posible identidad específica quidditativa" (SE, 222-226).

El análisis de la categoría aristotélica de

diferencia nos ha conducido, así, al desvelamiento de la realidad rigurosa y formal de la esencia constitutiva o individual. La diferencia "es diferencia constitutiva "en" la esencia dentro de una misma quiddidad" (SE, 227). Esto acaba, por otra parte, con el eterno y nunca unívocamente resuelto problema del "principio de individuación", o modo de constituirse en realidad singular una esencia quidditativa o específica. Es un pseudoproblema, como ya vimos al hablar de la individualidad constitucional. No hay problema de individuación, puesto que lo individual, lo constitutivo, es lo primero que no es real y físicamente presente. De existir alguno, no será problema de "contracción" la especie al individuo, sino de "expansión" del individuo a la especie.

"La metafísica, colocada en la perspectiva de la especie, ha lanzado generalmente el problema de la individuación por la vía de las diferencias (la "diferencia" como predicable aristotélico); una vía que, por las razones que expondré inmediatamente, llamo la vía de la "concreción". Así como la diferencia "específica" al género, así también, se piensa, las diferencias individuales "contraen" la especie a los individuos. Ahora bien, semejante contrac-

ción no existe, intérpretense como se quiera estas presuntas diferencias individuales.

Si se interpretan como meros "momentos" individuantes, entonces, ya lo hemos visto, no hay contracción de la especie, porque ésta no es algo primario que se individualiza, sino justo al revés, la especie es una posible (nada más que posible) especiación de ciertas notas constitucionales del individuo. No hay "contracción" de la especie, sino "expansión" del individuo.

Si las diferencias individuales se interpretan como verdaderos "caracteres" añadidos a la especie, entonces semejante individuación es más imposible todavía. Y de ello podemos dar dos razones.

En primer lugar, la razón formal de la individualidad es la perfecta determinación constitucional; perfecta, es decir, de carácter irreductible. Esto no es "concreción" individual más que en el orden conceptivo y lógico, es decir, en el sentido de que puedo predicar de una sustantividad individual las notas que constituyen esa su realidad individual; y en este aspecto parecería que son estos predicados los que individualizan al sujeto. Pero in re esto no es así; los elementos y las notas que componen un

sistema sustantivo son individuales, per se; son "este" color, "este" rasgo, etc. No se constituye el individuo concretándolo cada vez con más notas, sino por la suficiencia total constitucional en forma irreductible. La predicación de notas es una mera aprehensión "lógica" y objetiva de la "realidad" individual; y, por tanto, sólo es posible si el "sujeto" de la predicación es ya individual, independientemente de la predicación.

En segundo lugar, para que la concreción abocara a constituir un individuo, haría falta por lo menos que fuera una concreción última y exhaustiva. Ahora bien, la concreción siempre puede ser variable y además puede incluso no llegar a agotarse nunca en la realidad, siendo así que el individuo existe ya y es siempre el mismo. Y es que siendo la realidad sustantiva algo ya determinado individualmente en el orden de la constitución, es sujeto (sea en el sentido de "sujeto-de" o de "sujeto-a") determinable ulteriormente en el orden de las notas no-constitucionales; y por esto es por lo que digo que esta determinación ya no es constitución, sino mera concreción. Un trozo de plata, un astro, tienen que ocupar forzosamente algún lugar, pero no uno determinado; en su virtud

cambian de lugar; y en cada momento, este su nuevo lugar es una nueva nota de concreción. Lo mismo debe decirse de todos los demás cambios. Las "cosas" pueden cambiar de color. Una encina, un perro, cambian de estatura. Un perro va además engarzando los diversos momentos de su conducta. Un hombre va cambiando de ocupación, de modo de ver las cosas, de situarse en la vida, de formación intelectual, moral y física, etc. Todas estas nuevas determinaciones no son las que individualizan; son tan sólo los momentos de una variable concreción. Más aún, son a veces, también, momentos de una concreción progresiva. A un astro le es indiferente para su concreción haber ocupado determinados puntos de su órbita, pero a ningún ser vivo le es indiferente su decurso vital, porque éste se va inscribiendo progresivamente (en forma de engramas o en otra forma cualquiera) en las notas que en cada instante constituyen su concreto presente; en tal caso, la concretización además de variable, es progresiva, y por su propia índole es también interminable; solo termina con la muerte. No así la individualidad. De aquí que lo real sea siempre "el" mismo y nunca "lo" mismo. Es "el" mismo como individuo perfectamente individuado ab initio;

pero nunca "lo mismo en la línea de la concreción.

Por dondequiera que se tome la cuestión, pues, no existe semejante "contracción" de la especie al individuo, sino que la sustantividad es algo individual por sí misma (tanto en el caso de mera singularidad como en el de la individualidad estricta), de una manera primaria y radical. La individualidad implica una interna determinación, pero esta determinación no es concreción; es algo anterior y más radical, supuesto y fundamento de toda posible concreción. No se llega al individuo a fuerza de acumular cada vez más notas concretas. Esto es quimérico. Se ha llegado ya a él por el mero hecho de haberse constituido un sistema clausurado y total, es decir, sustantivo, de notas constitucionales" (SE, 167, 170).

El concepto de diferencia esencial, correctamente aplicado en el plano físico, nos ha conducido a la noción de esencia constitutiva. En demostrarlo hemos invertido la primera parte de este apartado. En la segunda, hemos visto cómo tal concepto de diferencia no puede usarse para "contraer" la especie al individuo, entre otras cosas, porque desde que estudiamos las notas constitucionales y los conceptos de

constitución y sustantividad vimos que tal principio de individuación no es más que un pseudoproblema. La cuestión no está en contraer la especie al individuo, sino ver cómo es posible la "expansión" del individuo a la especie. Con lo que quedamos remitidos a un nuevo problema, el problema de la especie.

4) La especie es el cuarto predicable aristotético. Por supuesto que para Aristóteles tal especie es puramente lógica y conceptiva. "La especie tiene realidad física en el individuo, pero lo que en el individuo es especie, es la unidad del concepto en cuanto realizada en múltiples individuos. Ahora bien, esto es más que cuestionable. ¿Basta la mera identidad de concepto unívocamente realizada en muchos individuos para que éstos constituyan "especie"?... Aquella identidad es necesaria para la especie, pero en manera alguna es suficiente. En todo caso, salta a los ojos que aún en esta presunta caracterización física de la esencia, hay una innegable primacía de la unidad conceptiva sobre la unidad física individual, hasta el punto de que ésta queda sin ser formalmente esclarecida, y en el fondo ni tan siquiera planteada como problema. Esto es, hay

un innegable predominio de la esencia como algo definido sobre la esencia como momento físico" (SE, 88-89). De aquí que Zubiri en este caso, como en los anteriores, haya tenido que corregir a Aristóteles en su mismo fundamento, planteando el problema de la especie desde un punto de vista físico, y no meramente conceptivo. Si para éste la esencia es siempre y formalmente esencia específica que luego se individualiza por concreción, vamos que para Zubiri, por el contrario, la esencia no puede ser más que individual, constitución individual, esencia constitutiva. Según esto, ¿cómo las diferentes esencias constitutivas constituyen una especie físicamente?

La respuesta de Zubiri es terminante. "La especie, la quiddidad, se funda en una línea muy precisa, en la línea de la multiplicación física y real de sus esencias constitutivas... Sólo en cuanto término de multiplicación forman especie los múltiples individuos de una multitud. Esto es, sólo son especiabiles aquellas realidades individuales cuya esencia constitutiva sea susceptible no sólo de repetición sino de multiplicación. Sólo entonces hay esencia quidditativa."

No es una mera distinción conceptual, porque no solamente no es evidente a priori que todas las realidades tengan esencia constitutiva multiplicable, sino que de hecho hay, por un lado, clases naturales, esto es, esencias constitutivas meramente repetidas, que no están constituidas en especie, y por otro lado, hay esencias constitutivas que no son especiables, que no son quiddificables, precisamente por ser "únicas"... En el curso histórico (digámoslo así) de las innumerables mutaciones génicas, surgen muchísimos organismos vivos que no son de la especie de sus progenitores, pero la mayoría de los cuales tienen una vida efímera, no se propagan, y esto no por accidente sino porque carecen de estabilidad biológica para propagarse. Estas mutaciones no fueron, pues, letales, pero sí inespeciables: estos organismos no son ni de la especie de sus progenitores ni forman especie nueva. En su virtud, podrían agruparse en clase conceptiva con otros seres vivos por razón de unos u otros caracteres, pero jamás podrían estar constituidos ni en clase natural ni en especie o quiddidad. Sin embargo, estos organismos tienen evidentemente una esencia física individual, una estricta esencia constitutiva, un

quid constitutivo. Una cosa es, pues, la esencia y otra la especie, la quiddidad...

Para que una esencia constitutiva sea quiddificable es necesario y suficiente que tolere o implique una unidad física de multiplicación. La multiplicación, decía, es una acción física. ¿De qué índole? 1º Ha de ser una acción causal, productiva, por la que partiendo de una sustantividad constitutiva individual se producen otras. 2º Esta acción ha de estar producida, en una u otra forma (esta es otra cuestión), por la realidad sustantiva misma. Si no se diera de ninguna manera esta acción en la propia realidad sustantiva, no habría multiplicación. 3º Pero esto no basta para nuestro problema. Es necesario, además, que esta acción causal, cualquiera que sea su mecanismo (eficiencia, etc.), por así decirlo, sea una acción de tipo intrínseco tal que el primer individuo sobre el que la acción causal se apoya, sea un "modelo" de los individuos producidos. Ha de ser, pues, una causalidad "paradigmática" concerniente a los caracteres constitutivos, esto es, a la esencia individual. Su resultado, a lo largo de la serie de los individuos, es la constitución de una línea homónima. Dando al vocablo un sentido

metafísico, mucho más vasto que el que tiene en paleontología y en biología, diría que esta acción causal, además de producir individuos, constituye un phylum. No se trata de una mera "relación" de similitud, más o menos profunda, entre los individuos, sino de una estricta realidad física. El phylum es una realidad física, mucho más real aún que lo que pueda serlo el "campo" electromagnético, gravitatorio, etc. Y aquellos caracteres constitutivos por los que cada individuo pertenece real y físicamente a un phylum determinado, son justo los que constituyen la especie: la esencia individual ha quedado especificada. En este sentido, preguntarnos qué es algo, es preguntarnos no por la clase de realidades a que pertenece, sino por el phylum del que y en que emerge físicamente a la realidad y al que pertenece por su esencia constitutiva. La esencia es entonces quidditativa. Tal es el concepto "físico" de la especie y de la quiddidad. La condición metafísica necesaria y suficiente para la "quiddificación" de la especie es la multiplicación filética. Por tanto, la esencia física no es, en primera línea, especificación, sino individualidad constitutiva; pero si es "filetiza-

ble" es especiable" (SE, 233-36).

La multiplicación genética es, pues, la razón y el mecanismo de la especiación. De este modo la esencia constitutiva individual da lugar a la esencia quidditativa. Esencia que sigue siendo, por otra parte, rigurosamente física.

5) Hay, con todo, un último problema por resolver. Las especies, según Aristóteles, poseen una potencialidad superior a su mera actualidad "especial". Si examinamos la naturaleza "hombre" encontraremos en ella dos partes o elementos: los que se designan, respectivamente, con las palabras "animal" y "racional". En el todo específico cada una de estas partes cumple oficio distinto. El concepto objetivo de "animal" es lo que en la especie "hombre" queda determinado por el concepto objetivo "racional". Esto supone que ese concepto puede sufrir tal determinación o, lo que es lo mismo, que se comporta en el todo específico como una cierta parte potencial. Tal parte potencial es justamente el género de la naturaleza humana; y a lo que determina o actualiza el género, constriñéndole a ser, en este caso, "hombre", se conviene en llamar diferencia de esa naturaleza, como se estudió con

anterioridad.

El género es la parte potencial. Pero una potencialidad meramente lógica o conceptiva. De aquí que Zubiri haya tenido que recrearla desde el plano puramente físico. El phylum específico es posible, viene a decir Zubiri, porque hay antes un cierto esquema constitutivo genérico, ya prefijado. Ese esquema, que encierra algo así como la potencialidad de todas sus posibles especies, es el esquema genérico, entendido ahora el género en su preciso sentido físico. "Los reptiles a pesar de haber originado las aves, siguen engendrando reptiles, pero entre reptiles y aves no cabe interfecundidad. Es decir, el esquema constitutivo es algo que admite "grados" de esquematismo. Los mamíferos conviven con los reptiles, con los peces, con los anfibios, etc., en ser vertebrados. Ser vertebrado es tener un cierto esquema constitutivo propio, un "plan" zoológico perfectamente definido; pero como, sin embargo, no todos los vertebrados son intefecundos, este esquema no es específico, sino a lo sumo genérico. Toda nueva especie y todo individuo inespeciable surge siempre dentro de un esquema constitutivo genérico, ya prefijado. Pero sólo es espe-

cífico cuando además de ser transmitida genéticamente es perdurable, precisa y formalmente, por interfecundidad" (SE, 244).

Y con esta consideración física del género queda concluso el estudio de la estructura de las notas de la cosa real, que junto con el anterior dedicado al estudio de la actualización de notas, han constituido dos momentos fundamentales de la metafísica de actualización, cohesión o coherencia, en cierto modo montada en diálogo tenso con la metafísica aristotélica, o de inhesión o inherencia.

c) Junto a la "actualización en/las notas" y al "sistema de notas", y en un tercer momento, la "respectividad fundante". ¿Qué quiere decir esto?

"Las cosas reales están vinculadas entre sí; dicho de otra manera, forman una totalidad. Esta totalidad no es una adición extrínseca de cosas reales, sino una totalidad intrínseca, eso que los griegos llamaron systema. Esta totalidad no tiene el carácter de mera conexión u orden; esto es, una vinculación de las cosas tal que las operaciones activas o pasivas de cada cosa real se hallen en interdependencia con las operaciones de todas las demás. Esto es verdad, pero no es la verdad primaria. Lo

primario está en que esta conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas. No se trata, pues, de una conexión "operativa", sino de un carácter "constitutivo". (Aquí tomo constitución y constitutivo en su sentido usual y no en la acepción precisa en que vengo empleando estos vocablos en este estudio). Este carácter no es consiguiente a cada cosa real, sino que pertenece intrínsecamente a su realidad formal, algo así como cada pieza de un reloj es por constitución algo cuya realidad es formalmente función de la constitución de las demás piezas. Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es "función" de las demás es lo que he solido llamar "respectividad"... La respectividad es un carácter que concierne a "lo que" las cosas son en realidad, a su "talidad": cada cosa es como es, pero "respectivamente". Esta respectividad talitativa es lo que formalmente he llamado cosmos" (SE, 426-27).

Esta respectividad del cosmos, es decir, talitativamente considerada, respectividad de las

cosas reales unas con otras, es lo que Zubiri llama "respectividad fundante". "La cosa real qua real en su primera y primaria actualidad puede tener una conexión causal con otras cosas reales; la cosa real en su respecto fundante a otras realidades tiene... "condición": es potencial, actual, necesaria, probable, contingente, libre, etc." (SE, 435). "Respectivas" no quiero decir, pues, al menos primariamente, que unas cosas sean "causa" de otras, sino algo aún más primario y radical: que unas tienen, "respecto" de las otras, una cierta "condición". La "condición metafísica" es la radicalización formal de la doctrina aristotélica de la causa (cf. SE, 199). ¿Pero qué es exactamente condición metafísica?

Condición metafísica, define Zubiri, es "el carácter que posee intrínsecamente la realidad de algo en su manera de ser real respecto de eso que llamamos fundamento" (SE, 205). ¿Y qué es esto que llamamos "fundamento"? Desde un cierto punto de vista, por ejemplo desde el escolástico, ese fundamento de la cosa es el fundamento último, es decir, el transmundano: Dios. Mas desde otro, no del todo ausente de la misma filosofía medieval, y muy vigoroso en otras épocas, nada impide, sin mengua de la

causa primera, tomar el mundo en y por sí mismo, y ver las cosas como realidades que reposan en el mundo, como realidades intramundanas. En este segundo aspecto el fundamento es el "mundo". "Es una metafísica de la realidad mundanal en cuanto tal. No es tarea tan sencilla, y mucho menos aun tarea acabada, sino todo lo contrario. Sólo después se podrá ascender a la causa primera del mundo, y se "ultimaré", en el sentido más riguroso del vocablo, esto es, se radicalizará últimamente, por intrínseca y rigurosa necesidad, la estructura metafísica de lo real en tanto que creado" (SE, 201).

Así planteadas las cosas, es evidente que el tema de la condicionalidad metafísica fue desconocido por el pensamiento griego, ya que no advirtieron que, además de "propiedades" materiales y formales, las cosas tienen "condición" (SE, 199), y que por tanto hay una profunda y radical diferencia metafísica entre dos términos al parecer sinónimos, "cosmos" y "mundo" (cf. SE, 199). La idea de "mundo" entra en filosofía con el cristianismo. "La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encontro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento

filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce en la filosofía es una nueva idea del mundo" (SE, 200). Es la idea del mundo como creado. De aquí que los escolásticos describieran dos "condiciones metafísicas" de la realidad creada: la contingencia y la posibilidad. "Todos los entes creados son igualmente posibles e igualmente contingentes respecto de Dios" (SE, 201). Esas son, según los escolásticos, las dos condiciones de las cosas creadas respecto de Dios.

Mas nada impide, sin mengua de la causa primera, tomar el mundo en y por sí mismo, y ver las cosas como realidades que reposan en el mundo, como realidades intramundanas (cf. SE, 201). (129). Entonces las condiciones metafísicas son distintas y no se reducen a dos (SE, 201-02).

La condición de "posible", intramundaneamente considerada tiene, por supuesto, un carácter nuevo (cf. SE, 202). "Respecto a su fundamento intramundano, la realidad tiene distinto carácter según que aquel fundamento sea una potencialidad o una posibilidad. Hecho y suceso son las dos grandes diferencias de condición metafísica de lo real. No se dis-

tinguen forzosamente por razón de su contenido. La prueba está en que a veces una misma cosa puede ser por un lado hecho y por otro suceso. Pero la razón por la que es suceso es distinta de la razón por la que es hecho: son dos condiciones metafísicas distintas" (SE, 204). Lo posible, pues, puede tener condición de hecho o condición de suceso.

La "contingencia", por su parte, da lugar, en la perspectiva intramundana, a dos tipos de condiciones metafísicas: la "necesidad" y la "contingencia" propiamente dicha (SE, 203). Y dentro de la misma contingencia, en el hombre se da una condición metafísica nueva. En efecto, "con la libertad tocamos a una nueva condición metafísica" (SE, 203). "Lo libre es ciertamente contingente; pero esto no constituye sino la índole negativa de la libertad: no ser necesario. Positivamente, lo libre está por encima de lo necesario y de lo contingente: es el modo de ser del dominio del acto, la "dominación" como modo de ser, el modo de ser de un acto de "posición absoluta", del acto de amor fructuoso en lo real como tal. Necesidad, contingencia (en sus diversos modos) y libertad, son tres condiciones metafísicas de lo real" (SE, 203-04).

Pero hay más condiciones metafísicas. Veámoslo al plantearnos un agudo y transcendental problema. "Las notas fundadas, si son constitucionales, están fundadas necesariamente en las constitutivas; son realización de lo que es posible y necesario gracias a éstas. Su condición intramundana es, pues, la necesidad. Si las notas no son constitucionales, sino que son o bien causales o bien adventicias, su condición metafísica es la contingencia con todas sus variantes. ¿Cuál es la condición metafísica de las notas constitutivas?, es decir, ¿en qué consiste positivamente la condición metafísica de lo infundado, de ese que hemos llamado "solamente ser"?" (SE, 206).

"Las notas constitutivas..., por ser infundadas, no se hallan formalmente vinculadas, ligadas o atadas a otras, sino que son notas "sueltas-de" todas las demás, esto es, absolutas. He aquí positivamente la condición metafísica precisa que expresa el "solamente ser". (SE, 206-07). "Absoluto significa aquí "autosuficiencia" en el orden de la constitución de un sistema sustantivo" (SE, 207).

Lo absoluto es, pues, una nueva condición metafísica de lo real, "porque lo absoluto ciertamente

no es necesario, pero tampoco es formalmente contingente. Si a los hechos, tanto en sentido preciso como en el sentido de condición metafísica de contingencia, llamamos lo "fáctico", entonces habría que forjar otro vocablo para designar la condición metafísica, la manera de ser real, de lo esencial, de lo absoluto. Podríamos llamarle lo "factual". Lo factual conviene con lo fáctico en "no" estar fundado en necesidad alguna. Pero se distingue abismáticamente de lo fáctico en que éste, por muy contingente que sea, se halla fundado, justo contingentemente, en la realidad, mientras que lo factual no está fundado en nada intramundano ni necesaria ni contingentemente. Lo absoluto es lo que es y nada más; es simpliciter realidad y nada más". (SE, 208).

En la esencia de la cosa real, en la unidad clausurada de sus notas constitutivas, encontramos pues la realidad simpliciter tal, la realidad absoluta. "La razón formal de la esencia, de lo absoluto, no es la suficiencia en el orden de la constitución (sustantividad), sino la suficiencia "por sí misma" (esencia) en dicho orden. Lo absoluto es lo autosuficiente en el sentido de la suficien-

cia "por sí mismo" para constituir sistema. En este es en lo que consiste su carácter no sólo constitucional, sino constitutivo; es la esencia a lo que compete primaria y formalmente el carácter de sistema clausurado y total. Aristóteles habló del carácter de "de por sí" (kath' auté). Pero para él se trataba de la predicación de las notas al sujeto de atribución de ellas, o de la unidad de los momentos "metafísicos" (o conceptivos) de una forma sustancial. Aquí no se trata ni de lo uno ni de lo otro, porque no nos referimos al sujeto de atribución en cuanto tal sino a su realidad física, y porque en ella se trata de las notas "físicas" en sí mismas, según la capacidad que tienen para constituir unidades físicamente suficientes; y esta su autosuficiencia es justo esa condición metafísica que llamamos absoluto" (SE, 207-08).

Con el descubrimiento de la condición metafísica de absoluto queda concluso el tema de la condición metafísica como carácter que posee intrínsecamente la realidad de algo en su manera de ser real respecto a eso que llamamos su fundamento intramundano, es decir, el "mundo", su "mundo". Antes de abandonar el tema, empero, es preciso volver so-

bre dos conceptos fundamentales. El primero, que la "condición metafísica" no es un mero punto de vista extrínseco sobre la cosa. El segundo, que es previa y fundamenta toda posible causalidad.

La condición metafísica "no es posterior a las propiedades o notas de la cosa, sino que es, en cierto modo, anterior, o cuando menos congénere a ellas, porque su raíz está en el respecto a la fundamentalidad sobre la cual reposa dicha cosa. En efecto, si referimos intelectualmente una cosa que nos es dada a eso que llamamos "fundamento", nos encontramos ante todo con que es la cosa misma la que nos descubre un carácter real intrínseco suyo, a saber, su respectividad a aquel fundamento". (SE, 198). Esta respectividad, en primer lugar, es un carácter intrínseco de la cosa, le afecta en su índole misma, y no es un mero punto de vista extrínseco sobre ella; por esto dice Zubiri que es "condición" de ella. No es algo formalmente pertinente a las cosas como una propiedad "material" o "formal" suya, pero tampoco es una mera denominación extrínseca ni un mero concepto objetivo, sino que es un momento respectivo, pero intrínseco a la cosa real, y fundamento, también real, de su concep

to (cf. SE, 199). Pero además, y en segundo lugar, aquélla respectividad no es una condición apoyada sobre la previa realidad de la cosa, sino justamente al revés: es una condición fundamental, una condición intrínseca para que ella pueda tener realidad. Es algo "en" la cosa, pero no a posteriori respecto de sí misma, sino a priori respecto de ella. No es, pues, la efectiva "conexión" causal aristotélica positiva o negativa con otra cosa, con la presunta causa, sino la índole propia de la cosa real misma, lo que exige o excluye dicha conexión. La conexión causal efectiva es consecuencia de esta índole propia (cf. SE, 199). La condicionalidad, en el sentido de Zubiri, es la fundamentación física de la doctrina aristotélica (y por tanto conceptiva) de la causalidad.

"Actualización en las notas", "sistema de notas" y "respectividad fundante" de la realidad intramundana. Con el estudio de estos tres momentos queda concluso el estudio de un orden de la realidad, el orden de la talidad. "He aquí la realidad física... en el orden de la talidad: es aquello según lo cual la cosa es "esto" y no lo "otro", es decir, es la manera de estar "construída" la cosa

real como "tal". (SE, 371).

Este orden de la talidad es radicalmente distinto del orden aristotélico de categorías, predicables y causas. Así lo dice una y otra vez Zubiri. "Es necesario acotar con mayor rigor el concepto de talidad. La filosofía escolástica ha hablado del ente en el "orden categorial", esto es, en el orden de las determinaciones entitativas genéricas, diferenciales, específicas o individuales del ente (estas últimas serían extra-esenciales en la Escolástica), determinaciones que se reparten en las diversas "categorías del ente". El orden categorial es, pues, el orden de la determinación, y recíprocamente toda determinación pertenece necesariamente a una categoría. Con lo cual puede parecer que lo que he llamado talidad coincide exactamente con la determinación categorial. Sin embargo, no es así, ni por lo que se refiere a lo categorial, ni por lo que se refiere a la determinación". (SE, 357-58). En primer lugar, en lo referente a la idea aristotélica de categoría. En tal idea, aún tomada "ontológicamente", se encierra una grave ambigüedad. (SE, 358), porque no distingue suficientemente dos aspectos de las categorías, el lógico y el físico.

En efecto, sdo consideradas en su contenido propio es como son "géneros" supremos del ente. En cambio, consideradas como modos de ser, las categorías nada tienen que ver con su carácter genérico. Los latinos tradujeron categoría por predicamento, dando así preferencia al aspecto lógico aristotélico. Pero en rigor, las categorías solo son predicamentos por razón de su contenido, esto es, como géneros. Pero tomadas como modos de ser, como hemos visto hacer a Zubiri, no son predicamentos. En Aristóteles hay siempre esta ambivalencia, o mejor, esta ambigüedad de categoría y predicamento. No es un azar. Porque lo que sucede es que por esa convergencia que Aristóteles ve entre el logos predicativo y lo real, concibe lo real en forma subjetual. Con lo cual, las categorías otras que la sustancia, le aparecen a Aristóteles como accidentes, esto es, como algo que no es real sino sobre un sujeto sustancia (cf. SE, 494).

Pero es que además, y en segundo lugar, la determinación categorial aristotélica no se corresponde con el orden de la talidad, no sólo por la ambigüedad de su idea de las "categorías", sino también por su peculiar idea de la "determinación".

Sería un error, en efecto, creer que talidad y determinación, son sinónimos. "Toda talidad es cisrtamente determinación, pero no toda determinación es talidad. Y es que la filosofía aristotélica y la escolástica han conceptualizado siempre la determinación en función de la sustancia y de la definición, con lo cual lo que hemos llamado talidad es eo ipso una determinación como todas las demás. Ahora bien, talidad no es determinación en este sentido, porque no puede ser conceptualizada en función de la sustancia y de la definición, sino en función de la constructividad de un sistema. Esto no impide, naturalmente, que fuera de este preciso problema empleemos los vocablos "determinar" y "determinación" en su lata acepción usual, pues toda talidad es, en algún sentido, determinación" (SE, 358)

Y lo mismo que las categorías podría decirse de los predicables y de las causas. En todos estos problemas aparece la misma ambigüedad aristotélica entre lo físico y lo lógico, entre la naturaleza y la predicación, con un formal e ineludible predominio de lo segundo sobre lo primero. Con ello Aristóteles, y tras él todo el racionalismo medieval y moderno, pierde la cosa en su realidad física en sus tres momentos analizados. Todos tres componen

el orden de la talidad, rigurosa y pacientemente res
catado por Zubiri.

4. Tras la consideración talitativa, la consideración transcendental. "Toda cosa real puede considerarse desde dos puntos de vista. Por un lado, cada cosa es tal o cual cosa determinada; pero, por otro, es una cosa "real"; esto es, es algo "de suyo". El primer aspecto de la cosa es el orden de la "talidad"; el segundo es el orden "transcendental", el orden de la realidad en cuanto realidad" (SE, 424). Estos dos órdenes son distintos, pero no son dos órdenes yuxtapuestos, pues no son absolutamente independientes. "Todo lo contrario: como la estructura transcendental está determinada por la función transcendental de la talidad, es el análisis concreto de ésta a donde hay que volver la vista para descubrir aquella estructura" (SE, 425). Y como el análisis concreto de esa estructura nos ha conducido a la noción de "esencia constitutiva" que, según vimos, tiene la "condición metafísica" de absoluta, es en ella donde se unen el orden talitativo y el transcendental. "Porque la esencia

no sólo es aquello según lo cual la cosa es "tal" realidad, sino aquello según lo cual la cosa es "real"... El orden de la realidad en cuanto realidad es un orden transcendental, a diferencia del orden de la realidad en cuanto realidad "tal", que es el orden de la talidad. Por consiguiente, la esencia en cuanto que es aquello según lo cual la cosa es real pertenece al orden transcendental" (SE, 372).

Esta orden zubiriano de la transcendentalidad, ¿tiene algo que ver con el aristotélico?. Evidentemente sí. Veámoslo en un transcendental concreto, el uno. "Para Platón el uno es justamente una sustancia genérica (génos tou óntos). Aristóteles mostró definitivamente la imposibilidad de que lo uno sea género. Es, ciertamente, como el ser, algo común a todas las realidades, pero a todas, sin excepción, incluso a las diferencias específicas; toda diferencia es, en efecto, "una" diferencia, y por serlo está ya, por tanto, "dentro" de lo uno. Ahora bien, la diferencia, se añade al género y está, por tanto, "fuera" de éste. Por consiguiente, la unidad no es género, sino que es un carácter que abarca a todas las realidades, pero que

está por encima, por así decirlo, de todas sus peculiars determinaciones, las está trascendiendo a todas. Por esto, la filosofía posterior llamó a este carácter de la unidad, del bien, etc., así como al ser mismo, un carácter transcendental, esto es, un carácter que concierne al ente en cuanto tal (yo diría que concierne a la realidad en cuanto realidad), para distinguirlo del carácter del género, de la especie, etc., que son caracteres que conciernen a tal o cual ente (realidad), en cuanto tal o cual... Esta concepción aristotélica es... definitivamente verdadera" (SE, 326-7; cf. SE, 386-7).

La concepción aristotélicoescolástica del orden transcendental, en cuanto opuesta al idealismo transcendental, le parece a Zubiri inatacable (cf. SE, 388). "Pero si expresa lo que formal y precisamente concibe acerca del orden transcendental, entonces está necesitada de ulterior discusión, tanto por lo que se refiere a la idea misma de lo transcendental como por lo que respecta a los modos generales de ser, esto es, al orden transcendental en cuanto orden" (SE, 388).

En primer lugar, en lo referente a la idea misma de lo transcendental. Para la Escolástica, lo

que es transcendental es el ser; inscribe, por tan to, el ser dentro de la transcendentalidad, y con ello, el orden transcendental es el orden de la rea lidad en cuanto ente (SE, 389). En discusión con la Escolástica, Zubiri afirma que la "realidad" "no es un tipo de ser, sino que es la cosa como un "de suyo"; es la cosa real a secas.. "Ser" es un acto "ulterior" de lo ya real in re. "Ente" es lo ya real en cuanto "es". Por consiguiente, el orden transcendental no es el orden de la objetualidad; tampoco es el orden de la entidad (ordo entis ut sic); ni tampoco es el orden del ser; sino que es el orden de la realidad, Ordo realitatis ut sic" (SE, 412-13). "Lo transcendental está ya dado en la impresión de realidad. Aquello que primera y formalmente es inteligible sentientemente, y aque llo en que se resuelven todos los conceptos de la inteligencia, no es ente sino realidad. Contra lo que la Escolástica postclásica viene diciendo desde hace más de medio siglo, la inteligencia no es "facultad del ser", sino "facultad de rea lidad". (SE, 416).

En segundo lugar, y sabido ya lo que es lo transcendental, su estudio en cuanto orden: es ^{el} es tudio del orden transcendental. Aquí Zubiri es

tajante: es la versión transcendental del orden talitativo. "Toda cosa real puede considerarse desde dos puntos de vista. Por un lado, cada cosa es tal o cual cosa determinada; pero, por otro es una cosa "real"; esto es, es algo "de suyo". El primer aspecto de la cosa es el orden de la "talidad"; el segundo es el orden "transcendental", el orden de la realidad en cuanto realidad. Estos dos órdenes son distintos, pero no son dos órdenes yuxtapuestos, pues "realidad" es un carácter que trasciende a todos los momentos, modos y diferencias de la talidad de lo real. Pero no son absolutamente independientes. Precisamente porque "realidad" es un carácter meramente transcendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que recíprocamente, la talidad "determina" (digámoslo así) in re las propiedades de lo real en cuanto real; esto es, sus propiedades transcendentales. Y como estas propiedades no se identifican, sin más, con la talidad, resulta que la talidad misma se puede considerar según dos aspectos: según aquello que ella es en sí misma, y según aquello que transcendentemente determina. Y esto último es lo que temáticamente llamo "función transcendental"... Fun-

ción transcendental es, pues, la función por la que una talidad constituye las propiedades transcendentales de la realidad. En virtud de esta función, la realidad en cuanto realidad no sólo posee "materialmente", por así decirlo, unas propiedades transcendentales, sino que es "formalmente" una verdadera estructura transcendental" (SE, 424-5).

Los tres momentos de la estructura talitativa anteriormente analizados, "sistema de notas", "actualización en las notas" y "respectividad fundante" han de poseer, por tanto, una función transcendental, reflejándose transcendentalmente en otros tres momentos.

En el orden talitativo, las cosas pueden considerarse de doble forma, estática y dinámica. "Las cosas, tales como son en realidad son, ante todo, cosas, reales cada una en y por sí misma; pero, además, estas cosas se hallan realmente vinculadas entre sí en una u otra forma" (SE, 426). El primer aspecto talitativo se advertía, sobre todo, en la "actualización de notas" y en el "sistema de notas". El segundo también en el "sistema de notas", pero sobre todo en la "respectividad fundante". Pues bien, "ambos momentos talitativos tienen una función transcendental... Este doble momento nos descubre

dos aspectos de la estructura transcendental. Uno es la estructura transcendental de cada cosa real en y por sí misma; otro es la estructura transcendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás" (SE, 426). El primer aspecto será estudiado por la "dimensionalidad transcendental" y la "constitucionalidad transcendental". El segundo por la "respectividad transcendental". El primero estudia los "transcendentales simples" (la dimensionalidad transcendental la res y la constitucionalidad transcendental el unum), y el segundo los que Zubiri denomina los "transcendentales complejos" (la respectividad transcendental estudia el transcendental complejo "mundo", "el transcendental fundante de todos los demás transcendentales complejos: aliquid, verum, bonum", SE, 429). "En definitiva, el orden transcendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo "de suyo". Estas cosas son "de suyo" en y por sí mismas; son los transcendentales simples (res y unum). Y son también "de suyo" respectivas; son los transcendentales complejos, bien disyuntos (mundo), bien conjuntos (aliquid, verum, bonum), de los cuales éstos se fundan en los disyuntos. Esta es

la estructura transcendental de la realidad, una estructura determinada por la talidad en "función transcendental" (SE, 423). En Sobre la esencia Zubiri estudia casi exclusivamente los transcendentales simples, pues son el aspecto más directamente transcendental de la esencia o del "de suyo". El tema de la "respectividad" queda, lo mismo que en el orden de la talidad, deliberadamente marginado. Con todo, hay material para analizar los tres puntos de nuestro esquema, de modo similar a lo realizado en el momento talitativo, como no podía ser menos, toda vez que la esencia tiene por función transcendental constituir a la cosa como una realidad sin más, esto es, como un "de suyo", tanto en su momento de "en sí", como en el de "respectividad". La esencia es lo simpliciter real en que se tocan el orden talitativo y el transcendental. Y lo mismo que fue el fundamento talitativo de la actualización en las notas, el sistema de notas y la respectividad fundante, es el fundamento transcendental de la dimensionalidad transcendental, la constitucionalidad transcendental y la respectividad transcendental.

a) En primer lugar, la dimensionalidad transcendental. Veamos al hilo del análisis de la ver-

dad"real" que, en el orden de la talidad, lo real se halla proyectado desde dentro de sus propias notas. Esta proyección es el respecto formal de la realidad en sus notas, un respecto que no es sino la actualización de lo real en ellas. La cosa no sólo tiene dureza, por ejemplo, sino que está actualizada toda entera en esta nota de dureza; la nota no se "tiene", sino que se "es" en ella. No es sino la constructividad talitativa de la esencia, la presencia de la unidad "en" las notas. Este respecto proyectivo es lo que Zubiri llama dimensión. Y vimos que aquello de que es dimensión es la sustantividad, la suficiencia constitucional de algo. "Al tratar del tema a propósito de la verdad real, introduje estos conceptos un poco indiscernidamente, esto es, rehasando la esfera meramente talitativa, y apuntando a lo transcendental, entonces no discernido aún como tal. Es lo mismo que nos sucedió con el concepto de constitución. Es que se trataba allí de una primera introducción de estos conceptos de constitución y dimensión. Pero al igual que la constitución, la dimensión es en rigor un concepto transcendental; y la diferencia entre ambas consideraciones, la talitativa y la transcen-

dental, se verá inmediatamente" (SE, 492).

"Considerada talitativamente,..., la unidad está en las notas actualizándolas como notas esenciales. En su virtud, decíamos, desde el punto de vista de las notas, la esenca es algo "sido" respecto de la unidad primaria. Pues bien, en función transcendental, esta unidad... en este su respecto a las notas, es lo que determina un carácter estructural del "de suyo" mismo. La esencia transcendentamente, esto es, lo real, lo "de suyo", es algo que no sólo se pertenece a sí mismo en su modo propio (constitución), sino que es algo que "de suyo" es "desde sí mismo" aquello que es. Y en este respecto, el "de suyo" es un intus de su propia realidad, es "interioridad". Interioridad no significa aquí algo oculto... Tampoco significa que es una intimidad. No todo lo real posee intimidad; esto sólo se da (intramundaneamente) en las realidades humanas. Las cosas materiales carecen de intimidad; pero poseen esa interioridad que no es sino el carácter transcendental del "en" talitativo de la esencia, el sistematismo en función transcendental. El "de suyo" es en este aspecto un "desde sí mismo". Correlativamente, en la constructividad transcendental, las notas no son sino la unidad sida, esto es,

la interioridad sida. Y esto es justamente un extra, una "exterioridad". Exterioridad no quiere decir exteriorización ante otras realidades. Por el contrario, nada puede exteriorizarse en este sentido sino porque previamente, es decir, independientemente de toda posible exteriorización, tiene o "es" exterioridad. Exterioridad es un momento transcendental del "de suyo"; no es sino la interioridad plasmada, por así decirlo, en ser lo real mismo... La constructividad transcendental es esta estructura intrínseca de interioridad y exterioridad... Pues bien, el respecto formal según el cual la interioridad está plasmada en exterioridad propia,...., es lo que constituye lo que llamo "dimensión". Dimensión es un carácter estrictamente transcendental" (SE, 492-94).

La esencia es una interioridad primaria que desde sí misma está ya plasmada (ex) en su propia exterioridad esencial. La constructividad metafísica de lo real es esta estructura de "interioridad-exterioridad", cuyo carácter transcendental formal es "dimensión". (SE, 495).

Talitativamente, según vimos, la cosa se actualiza en sus notas en una triple dimensión: riqueza,

solidez, estar siendo. Estas tres dimensiones talitativas tienen una precisa función transcendental como momentos del "de suyo".

1) En primer lugar la riqueza. "Lo que transcendentalmente determina la riqueza es la "perfección" de lo real en cuanto tal. La esencia, lo real, es "de suyo" más o menos perfecta. Una esencia que en una sola nota lo fuera toda, tendría suma perfección... Perfección es, pues, aquí, un momento transcendental. Es la primera -primera tan sólo en la enumeración- dimensión transcendental de la esencia en tanto que "de suyo", en tanto que realidad" (SE, 495).

2) Pero talitativamente lo real se actualiza en una segunda dimensión: la solidez. "Pues bien, la solidez en función transcendental es "estabilidad". La esencia es "de suyo" más o menos estable; sino lo fuera, no sería algo "de suyo", sino que se disiparía en una pura nada" (SE, 495-96). "Algo esencialmente inestable, es algo esencialmente irreal, si se me tolera la expresión" (SE, 497).

3) Finalmente, lo real tiene talitativamente otra dimensión: su estar siendo. "Cuando hubimos

llegado a este punto, este nuevo carácter dimensional también quedó forzosamente en oscuridad. La efectividad del estar siendo no es clara más que en función transcendental. El estar siendo en función transcendental es "duración". (SE, 497). Duración en dimensión transcendental es ser "duradero", esto es, que por su propia estructura transcendental toda realidad es "de suyo" duradera. De lo contrario sería evanescente, no habría realidad (SE, 497).

"Perfección, estabilidad, duración, son tres dimensiones según las cuales lo real está plasmado desde su interior en la exterioridad intrínseca de sus notas... En ellos se expresa la dimensionalidad transcendental de lo real. Todo lo real es "de suyo" más o menos perfecto, más o menos estable, más o menos duradero" (SE, 497-98).

La esencia/es el origen de las dimensiones, no sólo en cuanto "tales", sino también en cuanto "reales" y en cuanto "más o menos" reales. Es la dimensionalidad transcendental, análisis del transcendental simple res y trasunto de la dimensionalidad talitativa de la "actualización en las notas". "El constructo talitativo "entero" tiene un carácter común a

la unidad y a las notas: la actualidad esencial. Esta actualidad en función transcendental es formalmente la res, el "de suyo". Es el constructo metafísico" (SE, 483). La esencia, lo real, lo "de suyo" es real en distinta medida, y por tanto tiene un primer momento estructural propio: es transcendentalmente dimensional.

b) En segundo lugar, la constitucionalidad transcendental, o estudio del transcendental simple unum como versión del unum del constructo talitativo. "Las notas talifican la unidad, y la unidad está presente "en" las notas haciendo de ellas "notas-de" (unidad coherencial primaria): es la constructividad intrínseca de la esencia. En función transcendental, esta pertenencia constituye la realidad, el "de suyo": es el constructo metafísico (SE, 482) o transcendental res, que ya hemos analizado. "Pero con esto no queda agotada la cuestión. Porque en cuanto constructo, el "de suyo" constituye una "unidad" constructa, es decir, una unidad en dos momentos. El "de suyo" es un unum: es la unidad transcendental" (SE, 483). Si en el anterior apartado analizamos el transcendental simple res, ahora hemos de abordar el otro, el unum. Y aquí también es réplica

el orden transcendental del talitativo. La unidad transcendental "no es la misma que la unidad esencial, aunque sea forzoso emplear el mismo vocablo para designarla. La unidad esencial es el momento primario de la talidad. Pero la unidad transcendental es algo distinto... El carácter constructo de lo real qua real es ante todo unidad transcendental" (SE, 483).

Esta unidad transcendental se manifiesta como "constitución". ¿Qué significa esto? "El concepto de constitución nos salió ya al paso al hablar de las notas esenciales, pero un poco indiscriminadamente (cf. SE, 137 ss). Entonces, constitución significaba la determinación talitativa intrínseca de la unidad por sus notas; cada cosa real tiene en este sentido sus características individuales propias, su constitución. Pero transcendentamente no se trata de esta especie de cualidad de la unidad, sino de un modo intrínseco de pertenecerse a sí mismo. Y en este sentido transcendental es en el que aquí hablamos de constitución. No son dos sentidos independientes: el segundo es el primero en función transcendental". (SE, 486-87).

La constitución talitativa está fundada en la unidad clausurada cíclica, en el sistema de notas

capaz de formar por sí mismo un sistema dotado de suficiencia constitucional. Es lo que Zubiri denominó, según vimos, "esencia constitutiva". La esencia constitutiva, recordémoslo, posee una unidad coherencial primaria: es la constructividad intrínseca de la esencia. En función transcendental, esta pertenencia constituye la realidad, el "de suyo": es el constructo metafísico (SE, 482). Lo constitutivo de lo real es, en efecto, de carácter constructo. Y esta constructividad talitativa en función transcendental determina un constructo metafísico (SE, 508).

Como constructo metafísico, la esencia es constitución individual. (SE, 508). Y es como constitución individual como la esencia determina la unidad transcendental (unum), la unidad metafísicamente constructa de lo real en cuanto tal. Es una unidad transcendentalmente individual (SE, 483).

1) Esta individualidad es, en uno de sus momentos, incomunicabilidad. "La clausura cíclica talitativa es en función transcendental aquello en virtud de lo cual ser "de suyo" es estar "separado" de todo lo demás. Pero éste es el aspecto más superficial porque es meramente negativo. En el orden transcendental, la clausura cíclica tiene una precisa función

positiva: lo real qua real se pertenece a sí mismo. Lo real, como un "de suyo", es así un "suyo". No es un concepto talitativo. Talitativamente toda cosa tiene "sus" propiedades. Pero aquí se trata del orden transcendental; y transcendentamente la cosa no tiene "sus" propiedades sino que es "suya". Este pertenecerse así mismo, este "suyo", es lo positivo que subyace a la indivisión formal. En su virtud, por ser "suyo" qua realidad, todo lo real es incomunicable" (SE, 484). "En este respecto, pues, la función transcendental de la esencia es reinstaurar lo real como algo "de suyo" que es "suyo". La unidad transcendental es ante todo esa unidad que consiste en ser "suyo"." (SE, 485).

"Como constructo talitativo, la esencia es, pues, unidad clausurada cíclica, un sistema de notas capaz de formar por sí mismo un sistema dotado de suficiencia constitucional. Este carácter talitativo en función transcendental consiste en determinar una unidad metafísica constructa cuyo primer aspecto estructural es pertenecerse a sí mismo, ser "suyo".

2) Con ello parecería que hemos llegado ya al unum transcendental de lo real. Pero no es así sino

de una manera incompleta. Talitativamente, en efecto, las notas talifican la unidad esencial, es decir, le confieren determinados caracteres propios. Pero su función transcendental es superior: en su unidad transcendental, lo real no sólo se pertenece a sí mismo (es "suyo", es incommunicable), sino que se pertenece a sí mismo según un modo propio en cada esencia. Talitativamente las notas talifican la unidad coherencial primaria; transcendentamente, modulan la pertenencia a sí mismo. Cada realidad "de suyo" es "suya", pero "a su modo". Esta pertenencia a sí mismo según un modo propio es lo que llamamos "constitución" transcendental. La unidad de incommunicabilidad, en la medida en que está fundada solo en el "de suyo", tiene el carácter estructural de constitución. He aquí el unum transcendental completo" (SE, 486). Ser individuo es pertenecerse a sí mismo, ser "suyo" de un modo propio. Esencia es constitución transcendental. (SE, 487).

Esta idea de la unidad transcendental desde la constitución individual es importante. Cada cual es transcendentamente cada cual según su propia constitución, según el propio modo de pertenecerse a sí mismo, de ser suyo, y por tanto uno (cf. SE, 487-88).

"Lo real tiene entonces no esa "propiedad" vaga y formalista de ser "uno", sino un carácter "estructural" preciso: constitución transcendental. Y la función talitativa que determina este carácter es la constructividad talitativa en cuanto constitutiva del "suyo". La esencia como realidad, como "de suyo", tiene una precisa estructura transcendental cuyo primer aspecto es ser "suya" constitucionalmente, esto es, la constitucionalidad. Como decía, esencia es ante todo constitución transcendental" (SE, 489). La esencia, pues, como realidad, como "de suyo", es "suya", es transcendentalmente individual.

3) Pero el individuo tiene muchas determinaciones ulteriores, casi infinitas en principio, que no constituyen el individuo, sino que lo determinan en el orden de la concreción. Es el tercer momento de la individualidad, del que es menester hablar ahora ... La cosa, decíamos, es res y reifica. Pues bien, añadimos ahora, la res es transcendentalmente individual, e individualiza cuanto dimana de ella o adviene a ella, precisa y formalmente porque es ya transcendentalmente individual. Transcendentalmente, determinación concrecional es individualización. Indivi-

dualización significa que esas notas ulteriores no son solamente concretas, sino que por su pertenencia misma a la esencia cobran carácter individual; es la esencia lo que les confiere su carácter de individuales. Por esto habría que introducir también aquí vocablos adecuados para evitar confusiones. La esencia en cuanto que transcendentamente es ya individuo, diremos que tiene individuidad. Las notas de la ulterior concreción no hacen que la cosa sea individuo, sino que tenga individualidad. Ya talitativamente, la diferencia es profunda: el individuo no se hace, sino que "es" de una vez para todas, mientras que la individualidad se adquiere o se empobrece, y en todo caso siempre se modifica. Es la diferencia entre ser "el" mismo y ser "lo" mismo. La cosa real, mientras dura, es siempre la misma, pero nunca es absolutamente lo mismo. En función transcendental, la diferencia sobra otro carácter: significa que la individuidad precisamente por serlo individualiza. De suerte que no hay entonces sino un solo individuo en sus dos momentos de individuidad e individualidad. Pero estos dos momentos han de entenderse correctamente. En el orden de la talidad, las notas ulteriores tienen dos caracteres distintos. Unas notas di-

manan de lo constitutivo (por determinación posicional); son las notas constitucionales. Otras son estrictamente adventicias. Las primeras "expresan" lo constitutivo; las segundas "concretan" al individuo. En ambos casos son las notas las que determinan talitativamente al individuo (por eso las he llamado aquí indiscernidamente "notas en el orden de la concreción"). Pero en el orden transcendental, la situación, por así decirlo, se invierte; la esencia resulta ser "de suyo" un individuo, y gracias a esta su individualidad, confiere a las notas concretivas su carácter de individuales. La esencia "individualiza" de suyo. Y por esto, la diferencia talitativa queda absorbida en el individuo transcendental. Este individuo es único" (SE, 489-91).

La esencia es el origen de las notas, no sólo en cuanto "tales" sino también en cuanto "reales", y en cuanto "individualmente" reales. Es la constitución transcendental, trasunto de la constitución talitativa del "sistema de notas". Por esto la esencia, lo real, lo "de suyo", tiene un momento estructural propio: es transcendentamente constitución con carácter de individuo. Pero no es sólo esto (SE, 491).

c) La estructura transcendental tiene, según vi-

mos, dos momentos. Uno, el que acabamos de analizar, es la estructura transcendental de la cosa real en y por sí misma, que se manifiesta en los transcendentales simples res y unum. Otro es la estructura transcendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás (SE, 426): son los transcendentales complejos, bien disyuntos (mundo), bien conjuntos (aliquid, verum, bonum), o transcendentales de las cosas en cuanto "de suyo" respectivas. Es el tema de la respectividad transcendental, trasunto de la respectividad ~~talitativa~~.

"La respectividad es un carácter que concierne a "lo que" las cosas son en realidad, a su "talidad": cada cosa es como es, pero "respectivamente". Esta respectividad talitativa es lo que formalmente he llamado cosmos. Pero esta respectividad cósmica tiene una precisa "función": determinar en las cosas reales un modo de ser reales qua reales. Pues bien, la respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal, es lo que he llamado mundo. Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su ca-

rácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad. Mundo y cosmos no se identifican ni formalmente ni materialmente. No se identifican formalmente, porque aunque el cosmos fuera de índole distinta a la que de hecho es, el mundo, sin embargo, sería el mismo que es ahora. Y tampoco se identifican materialmente, porque cabrían en principio muchos cosmos que fueran cósmicamente independientes entre sí; pero todos ellos coincidirían en ser reales, y, por tanto, constituirían, en cierto modo, un solo mundo" (SE, 427-8). que haya inteligencia y voluntad

"La respectividad llamada mundo es transcendental; más aún, es el primer transcendental "complejo" de la realidad en cuanto realidad... Llamo "complejos" aquellos transcendentales que competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales. En cambio, son transcendentales "simples" aquellos que expresan sin más la realidad en y por sí misma. Y digo que mundo es el primer transcendental complejo, el transcendental fundante de todos los demás transcendentales complejos: aliquid, verum, bonum. Los tres son comple-

jos; expresan, en efecto, lo que es intrínsecamente el carácter de la realidad de cada cosa con referibilidad a las demás. Y esta referencia no es sino la respectividad de lo real qua real, esto es, el mundo. Sólo porque una res en cuanto res es respectiva a las demás, puede ser y es un aliud respecto de ellas. Lo mismo sucede con el verum y el bonum: envuelven una respectividad de la realidad inteligente y volente a la realidad inteligida y querida. Sólo porque la cosa real inteligente y volente está en el mundo de las demás cosas reales, sólo por esto es posible que haya intelección y volición y, por tanto, verum y bonum transcendentales" (SE, 429-30).

La actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el "ser" para Zubiri. Sólo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que una cosa "es". "Considerada la cosa real como actual en el mundo, esto es, considerada como real en su respectividad transcendental, la cosa real tiene ser. Pues bien: este "ser", esta actualidad de lo real como momento del mundo, tiene, entre otras, una modalidad propia: es el tiempo. El tiempo es pura y simplemente "modo" de ser. Cla-

ro, así como el mundo es la propiedad transcendental determinada por el cosmos en "función transcendental, así también "tiempo" es la actualidad mundana, el ser, como momento respectivo, determinado por el "cambio" de la cosa real en función transcendental. El ser es constitutivamente "flexivo". El tiempo no es dejar de ser (esto sería aniquilación), sino es ser siempre "otro"... Ser es la actualidad respectiva de lo real. Y los modos de esta actualidad son "fue, es, será" (pasado, presente, futuro): expresan los modos según los cuales la cosa real "es" respectivamente a las demás cosas reales" (SE, 436).

Las cosas intramundanas, en su talidad, se nos muestran alterándose. "No me refiero tan sólo al cambio que todas las cosas sufren en una u otra forma, sino sobre todo a aquella alteración según la cual las cosas dejan de ser lo que son; lo que antes era "de suyo", deja de serlo para dar paso a otras cosas "de suyo"... Debemos afirmar que de hecho todas las realidades intramundanas son, en una u otra medida, caducas. Es lo que yo llamaría la "caducidad" de lo real. Es, desde luego, un carácter que afecta a su talidad; tales como son,

las cosas son intrínsecamente caducas" (SE, 426-3). Sería una faceta de la "condición metafísica" de "contingencia" (cf. SE, 203).

Esa caducidad talitativa tiene una precisa función transcendental. "La caducidad de las cosas intramundanas tiene una estricta función transcendental esto es, determina un carácter transcendental de lo real mismo en cuanto realidad: su "limitación" como realidad. Es una limitación transcendental" (SE, 463).

El concepto de limitación transcendental requiere ser entendido con todo rigor. "La esencia... es autosuficiencia talitativa en función transcendental esto es, en cuanto constituye algo "de suyo". Lo real es, por tanto, transcendentalmente suficiente. Pero no es lo mismo suficiencia real o transcendental, que suficiencia plenaria. Y esta suficiencia no-plenaria es lo que he llamado limitación transcendental. La esencia es intrínseca y transcendentalmente limitada" (SE, 463).

Las realidades intramundanas son esencialmente limitadas. Considerada formalmente desde el punto de vista de su limitación misma, la inteligencia puede formarse dos conceptos, distintos qua conceptos, y a los cuales responden dos aspectos de la li

mitación de la esencia.

1) "Físicamente toda esencia es total o parcialmente alterable. Esta alterabilidad física es la caducidad talitativa de la esencia; y en función transcendental nos muestra un aspecto reducido de la esencia: la suficiencia como algo meramente "rato" en orden a ese "de suyo", en orden a la realidad" (SE, 464).

"Rato" es lo concluso en orden al "de suyo"; es la talidad esencial concebida transcendentamente en cuanto limitada. Es un carácter transcendental no en orden a la existencia, sino en orden al "de suyo". Lo "de suyo" en la línea de la limitación talitativa queda conceptivamente reducido a lo meramente rato en el orden transcendental.

2) Pero "el"de suyo" es algo más que meramente rato. Y en cuanto más que meramente rato, pero intrínsecamente limitado aún en la línea de este mismo "más", la esencia es algo "meramente existente". (SE, 465).

Así pues, "vista desde su limitación transcendental, la esencia como realidad limitada queda así "reducida" en dos aspectos. Queda reducida, en primer lugar, a algo "meramente rato"; mas queda también reducida a algo "meramente existente". (SE,

465). Y estos conceptos de lo "meramente ratio" y lo "meramente existente" coinciden, al menos en su carácter conceptivo y derivado, "con la esencia y existencia clásicas" (SE, 465). Con lo que Zubiri demuestra que su idea de la esencia es más radical y está más allá tanto de la esencia como de la existencia en sentido clásico (SE, 466). Y esa esencia real es la que está transcendentamente limitada, pues es ex se, pero no a se (cf. SE, 466). "Toda esencia como algo "de suyo" es ex se intrínseca y formalmente limitada" (SE, 471).

La esencia es, en fin, transcendentamente limitada. Y esta limitación no afecta sólo a la existencia, sino a algo más profundo, a lo real mismo en cuanto tal, el fundamento real de los dos reducidos conceptivos de la limitación transcendental, lo "meramente ratio" y lo "meramente existente" y por tanto, en un cierto sentido, "de la esencia y existencia clásicas" (SE, 467).

La limitación metafísica de la cosa real, origen del dualismo esencia-existencia, se debería, en filosofía clásica, a algo extrínseco a las cosas mismas, a la "causalidad" (SE, 469). Zubiri, al ver la limitación transcendental como radicada en

algo previo a la esencia y existencia clásicas, lo atribuye también a algo distinto a la causalidad, la "condición". "No es que sea simpliciter falso que la causalidad intervenga en la experiencia de las cosas reales y, por tanto, en la aprehensión del carácter intrínseco de su realidad. Pero al fin y al cabo las cosas, causada o no, están ya ahí. Y lo verdaderamente sorprendente en la experiencia es que lo que ya es real deje de serlo por condición intrínseca" (SE, 469). Y esto, que es precisamente la "caducidad" de las cosas reales, es anterior a toda causalidad, sea productiva, sea destructiva. "Una ^(cosa) es ver lo real en su colisión (productora o reductora) con otras realidades, otra muy distinta aprehender una realidad en sí misma como intrínsecamente caduca. Ver que una cosa se va derrumbando porque alguien la deshace, no es lo mismo que ver una cosa que en sí misma se está desmoronando. Lo primero es una aprehensión en conexión causal; lo segundo es una aprehensión de lo real en sí mismo. Incluso cuando vemos que la casa se está demorando porque alguien la deshace, lo decisivo es ver que la casa está en derrumbamiento, no el

ver que se derrumba porque alguien la deshace. La realidad es intrínsecamente caduca; la función transcendental de esta caducidad es la limitación" (SE, 469-70).

Talitativamente, en el "cosmos", adviértese que las cosas "cambian" en su respectividad, que se nos muestran alterándose, es decir, que son "caducas". Transcendentalmente, en el "mundo", las cosas se actualizan mundanalmente en el "tiempo", que es la expresión de los modos según los cuales la cosa real "es" respectivamente a las demás cosas reales. Esto quiere decir, en última instancia, que transcendentalmente las cosas son "limitadas". La limitación es el origen último de la respectividad transcendental.

. . .

En perspectiva transcendental es como la realidad adquiere última estructura y formal coherencia. Toda cosa, por poseer una esencia, posee y es un "de suyo", es decir, es lo más real de la realidad, es "transcendentalmente" "real", es realidad simpli-
citer, y no sólo "tal" realidad. Y esta realidad

simpliciter que se funda en la esencia tiene una peculiar estructura, que hemos estudiado en tres momentos: dimensionalidad transcendental (transcendental simple res), constitucionalidad transcendental (transcendental simple unum) y respectividad transcendental (transcendentales complejos, bien disyunto, "mundo", bien conjuntos, aliquid, verum, bonum). Dimensionalidad, constitucionalidad y respectividad son, pues, los tres caracteres transcendentales estructurales de la esencia, aquellos en que lo más real de la realidad, la esencia, se mensura en su propio carácter de realidad: como más o menos real (dimensionalidad), más o menos individual (constitucionalidad) y más o menos limitada (respectividad). La realidad, si es algo, en esencia, es "de suyo", y este "de suyo", en cuanto tal, queda mensurado en su dimensionalidad, su constitucionalidad y su respectividad.

Pero la esencia no sólo es el principio de lo real qua "real", sino también de lo real qua "tal". La estructura talitativa se compone de otros tres momentos, en cierto modo derivados de los anteriores: de la dimensionalidad transcendental se deriva la "actualización de las notas", de la constitu

cionalidad transcendental el "sistema de notas" talitativo, y de la respectividad transcendental se deriva la "respectividad fundante" talitativa.

Actualización en las notas, sistema de notas y respectividad fundante son así los tres momentos propios de la realidad en su talidad, derivables y derivados de los momentos de la realidad en cuanto realidad.

C A P I T U L O I I I

CONSIDERACION TALITATIVA DE LA REALIDAD HUMANA:

EL HOMBRE COMO NATURALEZA

Nos hacemos cuestión, en este capítulo y ^{en} el próximo, de una realidad muy particular dentro del ámbito general de la realidad analizada en el anterior capítulo: la realidad humana. Y siguiendo las líneas entonces trazadas, nuestro estudio de la realidad humana habrá de realizarse en un doble momento, el primero formalmente "talitativo" y objeto preferente del saber científico, y el segundo "transcendental" y objeto de la metafísica. En el presente capítulo nos proponemos analizar el momento talitativo.

Este momento de talidad, según ya sabemos, permite una doble consideración: en primer lugar, el estudio de la talidad de la cosa en sí, y el se-gundo el de la cosa respectiva. Sólo se entiende una talidad de modo adecuado cuando se estudian en ella esos dos momentos. Y ello, porque las cosas reales, las diferentes "talidades", están vincula-
das entre sí; dicho de otra manera, porque forman

una "totalidad". Esta totalidad no es una adición extrínseca de cosas reales, sino una totalidad intrínseca, en conexión operativa. Esta conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas (SE, 426). Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es "función" de las demás, es lo que Zubiri llama "respectividad". La respectividad, por supuesto, es un carácter que concierne a "lo que" las cosas son en realidad, a su "talidad": cada cosa es como es, pero "respectivamente". Esta respectividad talitativa es lo que Zubiri ha llamado cosmos (SE, 427).

En el estudio de la talidad humana habremos de analizar, en primer lugar, y en un primer párrafo, el dinamismo de las cosas reales y el puesto del hombre en el cosmos. Una vez conocido el puesto concreto del hombre dentro del dinamismo de la talidad, nos preguntaremos, ya temáticamente, por la estructura talitativa de la realidad del vivo, donde descubriremos varios niveles, el más radical de los cuales, el nivel esencial, nos plan

teará el problema de la esencia del hombre, a tratar en el tercero y último de los párrafos, bajo el epígrafe de la estructura esencial de la sustantividad humana.

1. En el mundo, más que una conexión de realidades sustantivas estrictamente individuales lo que tenemos es una agregación, mejor dicho, un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustantiva. En el orden de la simple materia -y en este párrafo seguimos, las más de las veces literalmente, los desarrollos de Zubiri en las pp. 171-173 de Sobre la esencia-, la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas "cosas" materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de aquellas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total. Esta sustantividad no es singular ni, por tanto, individual en sentido estricto, porque aunque es algo indiviso en sí, no es, sin embargo, algo dividido de todo lo demás; la realidad material "entera", en efecto, no tiene fuera de sí na-

da de lo que pudiera estar dividida. En realidad, es una sustantividad tan sólo "única". Pero si por una concesión, natural en cierto modo, consideramos las partículas elementales, los átomos y las moléculas (tal vez también los cristales) como realidades en sí y por sí mismas, nos encontramos con que no son sino meras sustantividades singulares; por eso, en principio constituyen una multiplicidad indefinida puramente numérica; más aún, son susceptibles de conservar invariante su número en procesos de canje, en ciertos tipos de colisión, etc. Pero en la materia inmediatamente constituida por átomos y moléculas se ha dado un paso más, intermediario entre la mera singularidad y el primer esbozo de sustantividad individual: es la estabilización de la materia. En ella no aparecen nuevas "unidades", sino simples "conformaciones", esto es, meras agregados de unidades singulares dotados de "unicidad"; no hay dos trozos de materia macroscópica que sean idénticos. Estas conformaciones pueden ser estables tan sólo en su "configuración" global; la estabilidad de configuración dinámica es lo que caracteriza a los astros en el sentido más lato del vocablo. De entre ellos hay algunos, tales como los planetas de nues-

tro sistema solar que poseen además de estabilidad de configuración dinámica, una estabilidad, en cierto modo estática, en las "partes" internas, debida a la agrupación predominantemente molecular; es el caso, por ejemplo, de nuestra tierra. Los seres vivos ~~son~~ un paso ulterior. Son combinaciones funcionales dotadas de cierta independencia del medio y de cierto control específico sobre él: es la vitalización de la materia estable. Aquí tenemos no una simple unicidad de conformación por mera agregación de singularidades, sino una estricta unicidad fundada en una verdadera unidad intrínseca de carácter funcional. Es el primer esbozo o primordium de sustantividad individual. La llamaremos cuasi-individualidad. Es más que mera singularidad, pero menos que estricta individualidad. Y esto por dos razones. Primero, porque el ser vivo es, en medio de todo, puramente material y, por tanto, continua siendo mero fragmento de la realidad material total. Segundo porque aún tomando la vida como un dominio autónomo, cada especie biológica y, por tanto, a fortiori cada ser vivo, no sea tal vez sino mera modulación de esa estructura básica que es "la" vida. Con lo cual es a ésta, y no a cada viviente, a

lo que compete la sustantividad. Pero esta "vida" tiene una propia unidad relativa de independencia y de control. De donde resulta que cada ser vivo, al tener estos mismos caracteres, tiene una peculiaridad individual mucho mayor que la mera individualidad singular. Cada viviente es mucho más que simple "número" de "la" vida y de la especie. Es por esto cuasi-sustantivo y cuasi-individual. Dentro de los seres vivos, los vegetales, no hacen si no ~~■~~ nutrirse de su medio en equilibrio dinámico y reversible con él. Pero los animales son más ~~■~~ sustantivos, puesto que además sienten su medio y su propia realidad en forma de "Estímulo". Sólo en el hombre -y eso por su inteligencia- asistimos a la constitución plenaria de una estricta sustantividad individual: es la "intelegización" de la animalidad. Por la inteligencia, el hombre se enfrenta con el medio y consigo mismo como "realidades" -en este consiste formalmente la inteligencia- y en su virtud ^{(se} posee a sí mismo como realidad formalmente "propia".

Estabilidad, independencia del medio con control específico sobre él, enfrentamiento de las cosas como realidades: he aquí los tres esquemas de

la sustantividad de la realidad. Cada uno de ellos presupone el anterior y además lo lleva implicado formalmente en sí mismo (SE, 171-73).

En el mundo existen, por tanto, tres zonas de realidad, de muy distinto carácter, pero intrínsecamente articuladas entre sí. Hay, ante todo, la naturaleza "material" en el sentido de "inanimada". Lo que tiene sustantividad en esta zona es la realidad material tomada por entero, pues cada una de las llamadas partículas elementales son fragmentos de ella. De aquí que -dice Zubiri, cuya exposición en las páginas 238-43 de Sobre la esencia será aquí en buena parte repetida- sea solo la materia integralmente tomada la que posee esencia. Esencia, en efecto sólo compete a la sustantividad individual. Esta esencia de "la" materia no es, ciertamente, individual en sentido estricto, pero tampoco es singular, sino que es una esencia constitutiva "única". Sin embargo, podemos considerar a las partículas elementales como realidades en y por sí mismas. La física actual no puede decir, por ahora, si estas partículas son verdaderamente elementales, puesto que las unas producen otras distintas, sea por inestabilidad natural, sea por reacción, en forma tal que no

es posible decir de todas las partículas si poseen o no estructura, y si son o no son elementales. Por esto es preferible llamarlas, como hacen muchos, partículas "fundamentales". Sea de ello lo que quiera, tomadas las partículas en y por sí mismas, nos encontramos con que tienen unas notas que no sólo las determinan unívocamente sino que son "constitutivas" suyas: carga, masa, spin; añadamos, si se quiere, la nota de "extrañeza". Estas partículas tienen, pues, esencia constitutiva. Pero cada una de ellas "repite" exactamente todas y solas las notas constitutivas de las partículas de su mismo tipo. De ahí que estas partículas no sean individuos (en sentido) estricto, sino meros individuos singulares, singuli. La distinción entre dos electrones o dos muones de mismo signo, por ejemplo, consiste simplemente en que el uno no es el otro, pues carecen de toda diferencia interna: son unidades meramente numerales. Ahora bien, es verdad que estas partículas se producen unas a otras. Pero esta producción no tiene carácter filético, puesto que las partículas más diversas pueden dar lugar a un mismo tipo de partículas y recíprocamente; más aún, en reacciones de altísimo valor energético, se producen simultáneamente por interacción toda suerte

de partículas. Su multitud numérica no es, por tanto, resultado de una verdadera multiplicación, sino que es "mera" multiplicidad. De ahí que sus notas constitutivas, su esencia constitutiva, no manifiestan la pertenencia a un phylum, sino la pertenencia a un grupo determinado; esto es, no constituyen "especie", constituyen tan sólo "clase", una "clase natural". Cada singulum, por tener notas constitutivas propias, tiene un quid, una esencia constitutiva, pero este quid no es quidditas, no es esencia quidditativa. Para que lo fuera haría falta que las partículas poseyeran una unidad filética. Sólo entonces, la esencia constitutiva constituiría la pertenencia a un phylum; sólo entonces habría esencia quidditativa, especie, articulable en géneros y diferencias. No es el caso de las partículas elementales o fundamentales. En su virtud, los singuli no son "especiabiles", son tan sólo "enclasables". Lo propio debe decirse de los átomos, de las moléculas y tal vez de los cristales. Muchas veces, por una inevitable libertad de lenguaje se habla de "especies químicas" para designar los "cuerpos simples", los átomos. Pero los átomos, en realidad, no son "especies" sino "elementos" químicos. Átomos, moléculas, cristales (?) son meros

singuli.

Los seres vivos constituyen la segunda zona del mundo. Como vimos (anteriormente), los seres vivos no tienen estricta sustantividad ni, por tanto, estricta individualidad, sino que tienen más bien un primordium, un esbozo de individualidad superior a la mera singularidad; es lo que llamé entonces "cuasi-individualidad". Se percibe sobre todo en los animales una cuasi-individualidad que progresa a medida que se sube en la escala zoológica. Sin embargo, al igual que en el caso de las partículas elementales podemos tomar los seres vivos en y por sí mismos como si fueran realidades estrictamente sustantivas. Y entonces descubrimos en ellos algo más que clases naturales.

Descubrimos, en primer lugar, una especificidad, porque existen verdaderas unidades filéticas entre los vivientes. En efecto, el acto físico y causal de la multiplicación de los seres vivos tiene una precisa estructura metafísica: es "generación". La generación, como veremos pronto, no es idéntica sino más a la multiplicación de los seres vivos. Para que la multiplicación sea generación se requieren, cuando menos, dos condiciones. Ha de ser, por un

lado, una acción que se "apoya" en el o en los generantes, pero de una manera sumamente especial, a saber, una acción "ejecutada" no sólo "por" ellos, sino también "desde" ellos mismos. Por otro lado, la causalidad paradigmática ha de revestir en los seres vivos una forma también sumamente especial: ha de ser homonimia por "transmisión" de caracteres de la esencia constitutiva de los progenitores a la esencia constitutiva de los engendrados. No hace al caso el modo de transmisión: puede ser una estricta "transfere[n]cia", pero puede ser también una mera conformación "exigitiva". Cuando se dan estas dos condiciones, tenemos "generación". De aquí resulta que la generación es la constitución de un phylum, y a la vez la constitución de caracteres filéticos en la esencia constitutiva del engendrado. Ahora bien, no otra cosa son los caracteres específicos: los momentos de la esencia constitutiva que manifiestan su pertenencia a un phylum. En su virtud, con la generación tenemos la constitución de una "especie". Es verdad que la biología no ha logrado aún dar con criterios definitivos de especificidad; la distinción de especies es muchas veces indecisa y flotante. Pero, sin embargo, en todos los criterios entra obligadamente el momento de

fecundidad, aunque sea en forma negativa: los organismos principalmente infecundos en su cruzamiento no pertenecen a la misma especie. Por tanto, la unidad filética o específica es siempre y sólo una unidad "generacional". En su virtud, la especificidad, la esencia quidditativa es siempre "genotipo".

Pero no es esto lo único que encontramos en los seres vivos. En efecto, si de las condiciones que se precisan para que haya generación, a saber, que sea un acto ejecutado por y desde los progenitores, y que en él se transmitan todos los caracteres quiddificables, no se cumple más que la primera condición, entonces no hay generación en sentido estricto; hay tan sólo "originación": el nuevo ser vivo más que "engendrado" por los progenitores, se "origina" en ellos, "procede" de ellos. Tal es el caso de la "mutación". Por esto no podría decirse sin grave equívoco que la primera ave tuvo por "padre" a un reptil; diremos tan sólo que las aves "proceden" de los reptiles o se "originan" en ellos. En tal caso, las esencias constitutivas de los "originantes" son "más que especiables", puesto que dan origen a una esencia constitutiva individual nueva, no sólo por lo que respecta a su sus-

tantividad individual, sino también por lo que respecta a sus caracteres filéticos o quiddificados. En su virtud, esta nueva esencia no es de (la) "misma especie" que la de sus originantes. Ahora bien, esta novedad filética o específica puede ser de diversa índole. Puede ser, a su vez, una esencia constitutiva individual especiable por generación. Entonces se trata de un individuo que es cabeza de un nuevo phylum, de un individuo que inaugura una especie. En tal caso, las esencias constitutivas de los originantes tienen un modo peculiar de ser "más que especiables": son lo que llamaría esencias "meta-especiables" o "meta-quiddificables". Pero puede ser que el nuevo individuo no sea especiable. Entonces, las esencias originantes son "más que especiables", pero en otro sentido: son simplemente "mutables" o si se quiere son sólo "meta-esenciabiles" sin ser "meta-especiables".

En definitiva, la multiplicación de los seres vivos es de tipo o bien generante o bien originante, y en este último caso es de tipo metaespeciante o de tipo mutante. En su virtud, hay en los seres vivos tres tipos de esencias constitutivas: hay esencias constitutivas "especiables" o "quiddificables", hay

esencias constitutivas "meta-especiabiles" o "meta-quiddificables", y hay esencias constitutivas "inespeciabiles" o "inquiddificables", esencias "únicas".

La tercera zona de realidad del mundo la constituyen los hombres. Desde el punto de vista de su inserción en la zona de los seres vivos, el animal humano procede o se origina de otro phylum animal. En este último ha habido, pues, en un momento dado, no generación sino mera originación. El animal humano, en efecto, posee, entre otras particularidades, una inteligencia intrasferible por la que se enfrenta con las cosas y consigo mismo, como realidades. Gracias a ello, la cuasi-sustantividad individual ha abocado a una estricta sustantividad individual. Pero el originante del animal humano no fue solamente "meta-esenciabie" sino que fue "meta-especiabie". Los hombres, en efecto, se multiplican por generación, es decir, poseen una unidad filética; la esencia constitutiva individual de todo hombre es especiabie, quiddificable. Por consiguiente, el hombre es cabeza de un nuevo phylum, ha inaugurado especie. Y como es el único animal que posee estricta sustantividad individual, resulta ser también el único animal cuya unidad filética es estricta y rigurosa especificidad

esencial. Sólo la especie humana es estricta especie. Pero la unidad abstracta de la especie, de la quiddidad, es lo que se expresa en una definición. De ahí que la especie humana sea la única rigurosamente definible. No es, pues, un azar el que de hecho sólo del hombre se haya dado una rigurosa definición por género próximo y última diferencia. Naturalmente, esto deja en pie el problema del valor real de esa definición (SE, 238-43).

Pero el dinamismo del hombre no se agota en su momento de "apropiación" de sí mismo para consigo, sino que tiene un segundo momento de "apertura" a los otros en cuanto otros. "El dinamismo se torna entonces en dinamismo de comunización, en cuanto la versión es a los otros no en cuanto personas, sino en cuanto otros. Nuestro mundo queda así constituido como cuerpo social. Y es entonces cuando se desata ese dinamismo especial que es la historia como actualidad de las posibilidades del cuerpo social en cuanto tal. Es un dinamismo de incorporación, un dinamismo de mundificación, que va construyendo en cada época histórica nuestro mundo" (130).

2. En la anterior estructura dinámica de las cosas reales, el hombre posee un lugar definido, dentro del mundo de los vivientes que ahora habremos de analizar con detalle, preguntándonos temáticamente por "la estructura talitativa de la realidad del viviente", es decir, por la imagen científica del ser viviente en sus notas.

¿Qué tipo concreto de organismo animal es este que entra en la estructura de la especie humana? ¿Cuáles son las notas verdaderamente constitutivas de este organismo? Responder a estos interrogantes parece cosa necesaria; parece cosa necesaria no sólo para el conocimiento "positivo" o científico de lo que es el hombre, sino también para el "filosófico". Porque la definición ha de contener un género que sea "próximo" (cf. SE, 245).

Hoy en día no podemos dar cumplida respuesta científica a esos interrogantes neurálgicos para una definición esencial de qué sea la especie humana. El género verdaderamente próximo tratándose del hombre, no es animal sino un muy determinado animal; hablar de animal sin más es una irritante vaguedad. Recíprocamente, "si de un hombre segregamos... la inteligencia, lo que quedara no sería sin más un

organismo animal. El animal es irracional. Pero esta nota es negativa tan sólo lógicamente, porque físicamente la diferencia es positiva y constitucional, pertenece a la estructura misma del animal. Por esto al segregar la inteligencia, si queremos que el resto tenga suficiencia constitucional, hará falta modificar, entre otras cosas, las estructuras cerebrales, y además modificarlas en una forma muy precisa, según el animal que quisiéramos obtener, porque no podemos quedarnos con animal sin más, sino con un perro, un caballo, un chimpancé, etc. El animal no es un homúnculo ni tan siquiera orgánicamente. Y por la misma razón, no se obtiene un hombre añadiendo la nota de inteligencia a las estructuras de tal o cual animal en un phylum determinado, sino añadiéndolas a las de un animal, cuyas estructuras cerebrales hubieran sufrido una precisa evolución estructural" (SE, 153-54).

Postergando momentáneamente el estudio de ese determinado animal que dio el salto evolutivo a la especie humana, y contentándonos con la "irritante vaguedad" que supone hablar, sin más, del animal, preguntémonos por la "índole esencial de todo ser vivo" (HRP, 6).

Lo primero que debe decirse es que los seres vivos se caracterizan por poseer una cierta estabilidad y consistencia independiente, es decir poseen cuasi-sustantividad y cuasi-individualidad. Esta sustantividad del ser vivo se caracteriza por dos notas muy radicales: independencia respecto del medio y control específico sobre él. En esa independencia y ese control se encuentra el animal en equilibrio dinámico, establemente. Por tanto, no se trata de una mera "actividad" del ser vivo, ni de pura "quietud"; se trata de lo que Zubiri ha denominado "quiescencia", o actividad vital por la que el viviente retorna de continuo a su propio equilibrio. Y en esta unidad de quiescencia que ofrece la independencia del medio y el control específico sobre él consiste la sustantividad biológica.

Por esta estructura dinámica, el ser vivo se encuentra en un equilibrio reversible, posibilitado y amenazado por el medio, en tensión dinámica con él. Es el primer estrato de la sustantividad del viviente, que actúa bajo el esquema suscitación-respuesta. Suscitación por parte del medio y respuesta del ser vivo para mantener su equilibrio vital. Esto no significa, sin embargo, que la actividad sea suscitada primaria-

mente por las cosas. La ejecución de las acciones en un curso cíclico, al viviente le viene impuesta desde dentro de sí mismo por su estructura biológica. De aquí que su posición ante las cosas no sea mera colocación, sino formal situación. El viviente se halla colocado entre las cosas, y debido a ello está dispuesto, situado, en determinada forma frente a ellas.

La modificación del equilibrio viviente a tono vital por la cosa es lo que se llama suscitación. "Lo propio de las cosas para los efectos de la vida es suscitar un acto vital" (HRP, 8). Esta suscitación afecta al tono vital y le transforma o coloca en "tensión hacia" la respuesta. La tensión es la versión dinámica del tono vital, que transforma la actividad en acción. Esta acción es la respuesta a la suscitación. Con ello se cierra el círculo de este primer estrato, y el viviente no solo recupera el equilibrio dinámico perdido, sino que además ha transformado y enriquecido su curso vital. "Vivir no es sólo mantenerse en equilibrio, es también crear; es, si se quiere, una creación equilibrada" (HPR, 8).

Pero todo viviente tiene un modo primario

de habérselas con las cosas y consigo mismo, que es anterior y más radical que el nivel ya considerado de la suscitación-respuesta. Este segundo estrato de la sustantividad del viviente es el que Zubiri denomina habitud-respecto formal. La habitud fundamenta la posibilidad de toda suscitación y respuesta. "Mientras la respuesta a una suscitación en una situación es siempre un problema vital, la habitud no es ni puede ser un problema: se tiene o no se tiene" (HRP, 8). Por la habitud de las cosas quedan actualizadas en cierto respecto frente al ser viviente. Este mero quedar es lo que Zubiri llama actualización. Y el carácter de las cosas así actualizadas en este respecto es lo que llama formalidad. De aquí que lo que la habitud nos actualiza es el respecto formal de las cosas. Habitud y respecto formal se corresponden.

Las habitudes pueden ser y de hecho son muchas, pero sólo una es la radical. Y lo es, porque de ella depende en última instancia el tipo mismo de vida del viviente. Las habitudes radicales, correspondientes a los tres estratos fundamentales de los vivientes, son nutrirse, sentir e inteligir. Según ellas, las cosas quedan respectivamente actua

lizadas según las tres formalidades siguientes: alimento, estímulo y realidad. Las cosas no pueden ser formalmente para el vegetal más que alimento, estímulo para el animal y realidad para el hombre.

La habitud radical del animal es el sentir. Para él las cosas son estímulos, "algo que le afecta y algo que se agota en la afección" (HRP, 13). Toda estimulación poseerá los tres momentos de afección, tono vital que se afecta, y respuesta afectora con la que el ser vivo responde a la alteración que se le ha producido. Esto sucede en todo animal. Pero en los superiores, y gracias a las células nerviosas, se convierte en una función especial, gracias a lo que Zubiri ha denominado la liberación biológica del estímulo. "La célula nerviosa no crea la función de sentir; tan sólo la desgaja como una especialización de la susceptibilidad propia de toda célula" (HRP, 14). Así de la pura susceptibilidad, y en virtud del desgajamiento exigativo, llegamos propiamente a la función de sentir. La susceptibilidad general de toda célula llega a ser sensibilidad difusa ("sentiscencia") en los primeros animales y sensibilidad propiamente dicha en los animales.

les más desarrollados, en los que su sistema nervioso está en centralización creciente.

Poco a poco, las estructuras de las células nerviosas van complejizándose, con lo que las "formalidades" en que quedan las cosas actualizadas en la habitud son cada vez más complejas. Es decir, se va incrementando la formalización. "La formalización es aquella función en virtud de la cual las impresiones y estímulos que llegan al animal de su medio externo e interno, se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente ... Esta función de formalización pende de estructuras nerviosas. Se trata de una función fisiológica, tan fisiológica como puede serlo la especificación de los receptores. Esta formalización aparece asimismo en el orden efector y en el orden del tono vital del animal" (HRP, 15-16). A medida que la formalización progresa, unos mismos estímulos elementales ofrecen un carácter completamente distinto para el animal. De suerte que un elenco relativamente modesto de estímulos originales, produce, según la riqueza formalizadora del sistema nervioso del animal, situaciones completamente diversas para és

te. Así, aunque la habitud sea la misma para todos los animales, el puro sentir, el nivel de formalización de esta habitud es distinto según la complejización de sus estructuras nerviosas, es decir, según su nivel en la escala zoológica. El animal, a medida que aumenta su formalización, no se encuentra ya ante estímulos elementales a los que responder, sino ante signos objetivos. Con ello queda abierto a múltiples respuestas, lo cual implica mayor independencia y control. Con todo, el animal, sea cual fuere su escala zoológica o su nivel de formalización, "tiene asegurada en sus propias estructuras la conexión... entre los estímulos y las respuestas. De ahí que por muy rica que sea la vida del animal, esta vida está siempre constitutivamente enclavada" (HRP, 17).

Según el nivel de formalización va siendo cada vez más elevado, la riqueza de respuestas que el animal puede dar con unos mismos estímulos originarios es mayor. Y podría darse teóricamente el caso de que la formalización fuera tan grande, que el número posible de respuestas fuera indefinido, Este sería, de hecho, el caso del hombre. "Posee ciertamente las mismas estructuras nerviosas que

el animal, pero su cerebro se encuentra enormemente más formalizado, yo diría, "hiperformalizado". De aquí resulta que, en ciertos niveles, el elenco de respuestas que unos mismos estímulos podrían provocar en el hombre queda prácticamente indeterminado o lo que es lo mismo, las propias estructuras somáticas no garantizan ya dentro de la viabilidad normal la índole de la respuesta adecuada. Con ello el hombre quedaría abandonado al azar, y rápidamente desaparecería de la tierra." (HRP, 18).

El pálmico habitud-respecto formal en el animal tenía la formal de sentir (como habitud radicada) y formalización (como modo del respecto formal). En el hombre el respecto formal adquiere una nueva dimensión, que Zubiri denomina hiperformalización, que va a exigir, evidentemente, una nueva habitud radical: la inteligencia. "Precisamente por ser un animal hiper-formalizado, por ser una sustantividad "hiper-animal", el hombre echa mano de una función completamente distinta de la función de sentir: hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación "reales". La estimulación ya no se agota entonces en su mera afección al organismo, sino que independientemente de ella, po-

see una estructura "de suyo": es realidad. Y la ca
pacidad de habérselas con las cosas como realida-
des es, a mi modo de ver, lo que formalmente consti-
tuye la inteligencia" (HRP, 18).

Situado así en la realidad, cualquiera que
ella sea, el hombre no sólo ^{wo} tiene una vida enclasa-
da, sino que en principio puede llevar vidas muy
distinta: es adaptable a todos los climas, etc.
Más aún, desde este punto de vista, la humanidad
puede alojar y aloja dentro de sí, no sólo vidas
distintas, sino hasta "tipos" distintos de hombre
(HRP, 19-20).

Con la habitud intelectual nos encontramos
con un tipo de sustantividad muy distinto de la sus
tantividad animal. En primer lugar, con un tipo dis
tinto de control sobre las "cosas". La habitud ra-
dical prefija siempre la formalidad según la cual
las "cosas" quedan para el viviente. La habitud del
animal es estimulación. Por esto las cosas con las
que tiene que habérselas el animal están específica-
mente prefijadas; y el conjunto de estas cosas así
específicamente prefijadas es lo que constituye el
medio. El hombre, en cambio, se mueve entre cosas
que ciertamente tienen un contenido determinado en

cada caso. Pero la habitud radical del hombre es inteligencia; por tanto, las cosas no quedan específicamente prefiadas, sino que basta con que sean reales. El conjunto de las cosas reales en tanto que reales es lo que Zubiri ha llamado mundo. El animal tiene medio, pero no tiene mundo. Mundo es el conjunto "respectivo" de todas las cosas reales por su "respectividad" formal en cuanto reales, es decir, por su carácter de realidad en cuanto tal. (HRP, 20).

Con esto quedan estudiados los dos primeros estratos de la sustantividad del viviente: el de la sincitación-respuesta y el de la habitud-respecto formal. Ambos están dependiendo de un tercero aún más radical. El viviente tiene este o el otro modo de habérselas con las cosas porque es de esta o de la otra índole (HRP, 12). Esta índole propia es la estructura, último y más profundo estrato de la sustantividad del viviente. "Hasta aquí, en efecto, hemos partido de las acciones que el viviente ejecuta y marchando hacia dentro de él hemos hallado la habitud. Es un estrato subyacente de las acciones. En su virtud sólo hemos caracterizado la habitud por la cara que da a las acciones. En este sentido y sólo en éste, está justificado hablar

de hábitos. Pero si tomamos la hábito en sí misma, pronto caeremos en la cuenta de que eso que hemos llamado hábito, es mucho más que mera hábito: es una emergencia de la índole misma del viviente. El viviente tiene este o el otro modo de habérselas con las cosas, porque "es" de esta o de la otra índole. Solamente cabe hablar de hábito visual en el perro en la medida en que el perro es un viviente dotado de sentido de la vista. Las estructuras ópticas son la raíz de la que emergen la hábito y las acciones visuales. Esto que constituye el modo de realidad del viviente, su índole propia, es lo que llamamos estructuras. Tomo este vocablo no en el sentido en que suelen emplearlo los biólogos, sino en su acepción más amplia y general, para designar con él la totalidad de los momentos constitutivos de una realidad en su precisa articulación, en unidad coherencial primaria. Los momentos o partes estructurales no tienen ni pueden tener sustantividad física propia, sino siendo los unos "de" los otros, de suerte que sólo esta unidad primaria es la que tiene sustantividad. En ella, por tanto, cada momento está determinado por todos los demás, y a su vez los determina todos. Esta unidad, en cuanto constitutiva de la realidad física de algo, es jus-

to lo que llamamos estructura. Pues bien, la sustantividad es el orden de la suscitación-respuesta, y en el orden de la habitud-respecto formal, es decir, la sustantividad como tensión y como habitud, no son sino la consecuencia de las estructuras, de la sustantividad como estructura" (HRP, 12-13).

Tensión, habitud y estructura son a la sustantividad del viviente, lo que a la sustantividad de cualquier realidad son las notas adventicias, constitucionales y constitutivas, tal como quedaron expuestas en el capítulo anterior. Son las notas formales del ser viviente, de las que las constitutivas, infundadas o últimas formarán la estructura esencial del organismo en cuestión. ¿De qué tipo es la estructura esencial de un organismo vivo?

Para contestar a esta pregunta, es decir, para abordar el tema de la estructura del ser viviente, es preciso de todo punto comenzar recordando algunos conceptos fundamentales, cuales son el de sustancialidad y sustantividad. Como es sabido, toda realidad puede ser objeto de dos tipos de consideraciones: una lógica, conceptiva u objetiva, según la cual se convierte en sujeto de predicación de accidentes (subjetualidad) y otra física o real, por la que toda cosa

real tiene una cierta suficiencia en el orden constitucional (sustantividad) Dejando de lado el plano lógico, es evidente que la "suficiencia" en el orden constitucional es muy variable según los diferentes tipos de cosas reales. Una partícula elemental, un átomo o una molécula tienen una suficiencia muy pobre, por lo que bien puede decirse que tienen muy pobre sustentividad. Mayor suficiencia poseen los seres vivos, por lo que su grado de sustentividad es mayor, y más aún el hombre, si bien su suficiencia dista de ser plenaria, y puede hablarse quizá de una sustentividad suprahumana, la de la "comunización" y aún la de la "comunidad".

La sustentividad, pues, es un concepto analógico. La suficiencia en el orden constitucional no es igual en todas las realidades; existen grados de suficiencia y grados de sustentividad. Una célula hepática, cuando vive aisladamente, tiene una sustentividad plena en su precariedad. Cuando forma parte de un organismo humano tiene una cierta sustentividad individual, pues tiene una muy pequeña (casi insignificante) suficiencia, aunque su plenaria realidad la adquiere dentro del organismo entero que es,

por tanto, el que posee la verdadera sustantividad, la suficiencia verdadera en el orden constitucional.

Esta suficiencia, por otra parte, puede adquirirse de varios modos. Uno es el caso de la "mezcla", cuyas notas son de carácter meramente aditivo, y como tales pueden repetirse o distribuirse adecuadamente entre los elementos componentes. Las propiedades aditivas son la suma de las propiedades de los componentes. Otro modo distinto de adquirir suficiencia en el orden constitucional es el de la "combinación": aquí hay propiedades que pertenecen pro indiviso al sistema en cuanto tal, y no pueden distribuirse, por tanto, entre sus elementos componentes; las propiedades químicas del ácido clorhídrico no todas pueden distribuirse entre el hidrógeno y el cloro, sino que constituyen un sistema unitario nuevo e irreducible. Hay, finalmente, un tercer modo de adquirir suficiencia en el orden constitucional. Puede suceder, en efecto, que la unidad de los elementos determine en el sistema propiedades sistemáticas de carácter meramente funcional, pero no nuevas propiedades como las de los elementos componentes. Tal es el caso de los seres vivos. No es un sistema dotado de propiedades físicas y químicas distintas de las que po-

seen sus elementos; sin embargo, funciona de modo radicalmente distinto al de sus elementos componentes; es un sistema sustantivo con sustantividad nueva e irreducible a la de sus componentes, pero tan sólo en el orden funcional. Trátase de una sustantividad que en el orden operativo está caracterizada no por la producción de un elemento nuevo, sino por la producción de la "combinación funcional". Junto a la pura mezcla y a la pura combinación, la combinación funcional, que es la típica de los organismos y seres vivos (cf. SE, 148-49); HRP, 23).

Los seres vivos son combinaciones funcionales y, como tales, su estructura esencial es la estructura de los múltiples elementos (que la ciencia habrá de descubrir: células, partículas subcelulares, etc.) materiales componentes de su realidad sustantiva, e imprescindibles para el mantenimiento de ésta. "Una combinación funcional... es un acoplamiento de elementos (es preferible usar la palabra "elemento" a la de "sustancia", que debe reservarse exclusivamente para usos conceptivos) tal que todos ellos se codeterminan mutuamente. Y esto es lo que hemos llamado estructura. Esta estructura es la esencia de la sustantividad en cuestión" (HRP, 23).

La estructura esencial y última del ser vivien-

te es la estructura de los elementos esenciales de la sustantividad, sean los que fueren (células, etc.), que es cosa a determinar por la ciencia. Es decir, la sustantividad del viviente es una combinación de elementos que tienen a su vez una cierta sustantividad, aunque de rango menor, de muy precaria "suficiencia".

Adviértase, en fin, que la sustantividad total del ser viviente tampoco es plenamente suficiente y por tanto plena y propia sustantividad. "Primero, porque el ser vivo es, en medio de todo, puramente material y, por tanto, continúa siendo mero fragmento de la realidad material total. Segundo, porque aun tomando la vida como un dominio autónomo, cada especie biológica y, por tanto, a fortiori cada ser vivo, no sea tal vez sino mera modulación de esa estructura básica que es "la" vida. Con lo cual es a ésta, y no a cada viviente, a la que compete la sustantividad" (SE, 172-73).

"En el mundo, más que una conexión de realidades sustantivas estrictamente individuales lo que tenemos es una gradación, mejor dicho, un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustanti-

va" (SE, 171). Los elementos constituyentes de la sustantividad del ser vivo poseen una sustantividad precaria, lo que Zubiri denomina "sustantividad singular" (SE, 171). El ser viviente en sí posee una sustantividad de grado ya más elevado, la "sustantividad cuasi-individual" (SE, 172). Y la estructura esencial de esa sustantividad cuasi-individual estará constituida por los elementos constituyentes del subsistema último, infundado o esencial, es decir, aquél cuya alteración llevaría consigo la desaparición de esa sustantividad determinada.

3. Tras el análisis de la estructura talitativa de la realidad del viviente en general, preguntémonos ahora por lo específico del ser humano, por la estructura esencial de la sustantividad humana. Para lo cual hemos de comenzar analizando en qué consiste la "hominización", es decir, el salto evolutivo que origina la aparición biológica de la especie humana.

La hominización es un proceso evolutivo genético en que el hombre (es decir, el nuevo ser resul-

tante, que sólo puede ser denominado hombre en un muy preciso sentido que luego determinaremos, por lo que Zubiri prefiere denominarlo "homínido hominizado"), procede de un modo estricto y obligado de un cierto "homínido prehumano"; este proceso, por otra parte, está determinado por una transformación de las estructuras morfológicas básicas y prehumanas. "Y en esta nueva estructura transformada y sólo en ella y desde ella, florece un psiquismo que no hubiera podido florecer del psiquismo de un equinodermo o de un ave. Este psiquismo conserva como un momento transformado suyo, los caracteres básicos del psiquismo del homínido antecesor inmediato suyo. Por ejemplo, todo el instinto prehumano se halla transformado, por elevación, en el hombre. El hombre tiene, por un lado, muchos menos instintos que los del homínido prehumano (es, en este y en otros muchos sentidos, incluso somáticos, el animal más inerme); y aun los que ha conservado, están transformados, en el sentido de ser menos "mecánicos", por así decirlo, y abiertos a tendencias superiores. Pero esta transformación, sea por eliminación de lo inútil, sea por reconformación de lo conservado, es siempre una verdadera transformación; y así transformado, el ám-

bito instintivo del prehomínido es un momento estructural del psiquismo humano. Lo propio debe decirse de la fabricación de útiles; el hombre comienza fabricando los mismos útiles que el homínido prehumano, incluso seguramente ha aprendido de él su fabricación; conserva esta fabrilidad animal, pero transformada en la línea de un progreso creador. La propia inteligencia florece intrínsecamente desde estas estructuras, y ese florecimiento está determinado por la transformación de ellas; sólo a base del psiquismo de un homínido prehumano es posible y real la inteligencia; de un ave no hubiera podido florecer una inteligencia humana. Llamando "psique intelectual" a la totalidad del psiquismo humano, a diferencia de la psique no-intelectiva animal, hay que afirmar que la psique intelectual florece intrínsecamente desde las estructuras psicosomáticas de un homínido prehumano y en función determinante y transformante de éstas, de suerte que la nueva especie, la especie humana, incluye como momento esencial suyo la conservación transformada de las estructuras morfológicas y psíquicas de aquel homínido. El hombre entero, pues, es psicosomáticamente un brote evolutivo: surge evolutivamente de un homínido prehumano" (OH, 163-64).

La transformación perfecta de la habitud psíquica del sentir en la escala animal se debe, según vimos en el párrafo anterior, a una progresiva complejización del sistema nervioso, que consecutivamente provoca un incremento en la formalización del animal. Esta complejización se debe más a cambios estructurales que a inclusión de nuevos elementos materiales en el sistema nervioso. Puede decirse, por tanto, que la formalización animal va siendo más perfecta a medida que, con los mismos o parecidos elementos, van apareciendo sistemas nerviosos centrales estructuralmente más complejos. Se deben, seguramente, a incremento del número de elementos estructurados, pero sobre todo, y fundamentalmente, a alteración en la estructura de estos elementos.

Sin duda este es lo que sucede también en el paso del homínido prehumano al homínido hominizado. Hay, quizá, un incremento en el número de células del sistema nervioso (de aquí que pese más el cerebro del hombre que el de los prehomínidos), pero sobre todo hay complejización estructural. Una complejización de un tipo muy preciso que provoca un salto cualitativo singular: se pasa del puro sentir, por muy formalizado que se halle en los animales más

próximos al hombre, al "sentir inteligente" del homínido hominizado. De aquí que Zubiri hable, a propósito del hombre, de hiper-formalización, consistente en la visión de las cosas como realidades por la inteligencia sentiente, y no de la simple formalización del puro sentir animal.

En el hombre el plano de la habitud-respección formal toma la forma precisa de inteligencia-hiper-formalización porque hay un cambio evolutivo en el nivel más profundo de las estructuras. Examinemos este problema de la esencia de la sustantividad humana de forma más pormenorizada.

La estructura esencial ha de estar formada en el caso del hombre, como en el de toda realidad, por las notas constitutivas o infundadas, identificables con la estructura sustantiva de elementos (células, etc.) que forman el ser humano (cf. SE, 147).

La totalidad de las notas constitutivas es un prius respecto de cada una de las demás notas de la sustantividad. En este sentido, las notas constitutivas son algo así como las propiedades de todas las propiedades de la sustantividad (SE, 266). Estas propiedades de todas las propiedades humanas son, en síntesis, la "corporeidad anímica". Indudable-

mente compete a la ciencia determinar "cuáles" elementos componen esa corporeidad anímica. Pero a la metafísica concierne la conceptualización de la "talidad" misma, en nuestro caso de la talidad humana (cf. SE, 357).

Esa talidad es esencialmente, repetimos, la corporeidad anímica. Que el hombre tenga algo irreductible a la materia animal, es innegable porque la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir. Sin compromiso, llamamos a este algo, dice Zubiri, "alma". Junto al alma, están todos los elementos del organismo. Pero ¿cuál es la relación entre el alma y las sustancias del organismo? No menos de tres posiciones deben exponerse a este respecto.

a) En primer lugar, la aristotélica. Aristóteles pensó, dice Zubiri, que se trata de una unidad sustancial: el alma, psykhé, es el acto sustancial de una materia prima indeterminada. De suerte que todas las propiedades que el hombre posee no sólo las superiores, sino hasta las más elementales, como el peso, las propiedades químicas, etc., se deberían al "alma". Sería ella la que "anima" al cuerpo, mejor dicho, la que hace de la materia prima un cuerpo

animado. Es verdad que hay pasajes en que Aristóteles parece atenuar esta afirmación; el alma no sería la fuente de todas las propiedades, diríamos hoy las físico-químicas, del cuerpo, pero sí sería lo que determinaría en la materia sus funciones propiamente vitales. Pero la "materia organizada" sería siempre pura potencialidad; sólo el alma como "acto" de esta potencia determinaría la vitalidad, la sensibilidad y las funciones superiores.

Ahora bien, comenta Zubiri, esta concepción es difícilmente sostenible. ¿Cómo se convencerá a nadie de que la glucosa de mi organismo debe sus propiedades químicas al acto sustancial de la psykhé? Pero ni aun en su forma atenuada. ¿Qué se entiende, en efecto, por animación? Si se entiende que las funciones biológicas las tiene el organismo porque se las confiere la psykhé, esto no se compadece con los hechos. El plasma germinal es un sistema molecular; su vida consiste tan sólo en la estructura unitaria que lleva aparejada consigo eso que hemos llamado "combinación funcional". El alma no va organizando el plasma germinal. La verdad parece más bien la contraria: es el plasma germinal el que va modulando los estados y tendencias más hondas y ele-

mentales de la psykhé. La "vida vegetativa" no consiste en las funciones vegetativas que el alma confiere a la materia, sino en los caracteres psíquicos elementales, puramente "vitales", digámoslo así, que el plasma va determinando en la psykhé. Más aún: lo propio acontece con las funciones sensitivas. Es una diferenciación biológica la que diferencialmente desgaja la función del sentir. Y esta diferenciación es la que determina en la psykhé un psiquismo sensitivo. Las llamadas potencias sensitivas, no son más que este tipo de determinaciones psíquicas debidas a meras diferenciaciones biológicas. Desde el primer momento de su concepción, el plasma germinal lleva "en sí" el alma entera. Y en su primera fase genética, es el plasma quien va determinando la psykhé. Solamente en fases muy ulteriores es el psiquismo "superior" quien puede ir determinando al organismo. La función de formatización interviene en este momento (cf. HRP, 24-25).

b) Sin duda la posición aristotélica se muestra como insuficiente. Entre "alma" y "organismo" no puede haber la relación de acto y potencia. Sí puede haber, quizá, la relación "estructura" y "elementos". No se ve razón filosófica alguna -y tampoco

teológica (131)- para no interpretar la psique o alma del ser humano como simple estructura, la estructura de los elementos materiales del organismo humano. La psique humana no sería, pues, un nuevo elemento añadido a la multitud de los elementos materiales de la sustantividad del homínido prehumano, sino simple complejización de las estructuras de los elementos materiales en su unidad coherencial primaria (132). Esta complejización daría lugar al portentoso salto cualitativo que es la aparición del psiquismo humano, de la inteligencia como órgano específico de actualización de la realidad qua realidad. Y precisamente en la inmaterialidad de no ser un elemento consistiría su espiritualidad (133). Lo que no quiere decir que posea una espiritualidad exclusivamente negativa, en el sentido de no-material. Las estructuras poseen un grado de realidad por lo menos tan elevado como los elementos. Existen realmente, aunque no separadamente de los elementos. Y lo mismo que éstos, necesitan de creación (134). El acto de creación de la estructura humana, del alma, consistiría, precisamente, en haber sido querida y creada por Dios. Y ello en dos sentidos. En primer lugar, en cuanto quiere y mantiene la realidad y su evolución; por tan-

to, en cuanto quiere y mantiene la complejidad estructural progresiva del reino animal, y su progresiva formalización, con los consiguientes saltos cualitativos. Pero en este tremendo salto de la pura formalización a la "hiperformalización" esta voluntad general no tendría efecto propiamente "causal", sino simple efecto "determinante". Sería preciso admitir una acción más directa y definida de Dios en este salto, que no parece venir formalmente causado (aunque sí exigido) por la pura evolución. La auténtica "causa" del salto sería la expresa y directa intervención de Dios, en un acto de creación de esta estructura ex nihilo, es decir, del psiquismo. El psiquismo humano no sería, pues, una mera propiedad sistemática, sino la estructura misma de ese sistema. Y el hecho de que esa estructura no pueda tener consistencia sino en cuanto está vertida a los elementos demuestra, simplemente, que la persona en cuanto persona es formal y metafísicamente anterior a los elementos y a su estructura, y que sólo en cuanto persona es el hombre sujeto de actos espirituales de cualquier tipo, y por tanto, sólo a él le son imputables. Pensar que el elemento psíquico o alma puede hacerse durante un lapso de tiempo (p.e., desde la muerte per-

sonal hasta la resurrección de la carne) sujeto exclusivo de ellos no parece fundado en ninguna razón. Y por otra parte, del mismo modo podría hacerlo bajo la concepción "elementarista" del alma que bajo su concepción "estructuralista". Pero concebir el alma como "elemento" es, por principio, materializar el alma, sin duda más que en su consideración como mera estructura (135).

En estas consideraciones el tema no queda resuelto, sino a lo más planteado. Zubiri, desde cuyos presupuestos metafísicos están escritas las anteriores líneas, no ha aceptado este planteamiento, sin duda por poderosas y fuertes razones, no sólo filosóficas, sino quizá las más importantes teológicas. Conviene, pues, que expongamos ahora su doctrina.

c) Entre alma y organismo, dice Zubiri, no hay la "relación" de acto y potencia, sino una "relación" de co-determinación mutua en unidad coherencial primaria, esto es, hay unidad de estructura, no unidad de elemento. En su virtud, esta unidad no otorga nuevas propiedades a ninguno de los elementos que en ella entran. El hombre se halla compuesto, escribe Zubiri, de un elemento psíquico y de millones de elementos materiales. Pero todos ellos constituyen una

sola unidad estructural. Cada elemento tiene de por sí sus propiedades, pero la estructura les confiere una sustantividad única, en virtud de la cual la actividad humana es absolutamente nueva.

¿En qué consiste esta unidad estructural? Por lo pronto observemos que contra lo que los neurólogos suelen pensar, el psiquismo no se adscribe exclusivamente al cerebro ni tan siquiera al sistema nervioso; no se trata de que en el sistema nervioso acontezcan unos fenómenos puramente biofísicos y bioquímicos, y que al llegar a no se sabe qué regiones "superiores" del cerebro, surja una especie de apéndice que sería, por ejemplo, la percepción. Esto es quimérico, dice Zubiri. La función de sentir envuelve todas las funciones y estructuras bioquímicas y biofísicas del organismo y no va adscrita en especial a ninguna de ellas, como no sea en sentido "diferencial". El sistema nervioso no crea la función de sentir sino que la autonomiza, la desgaja, por diferenciación. De ahí que la función de sentir, en su aspecto psíquico, sea coextensiva a la totalidad de estructuras y procesos biológicos. Pero hemos visto que todos los procesos superiores hacen intervenir intrínsecamente la función de sentir, y que a su vez los determinan

a veces en buena medida. De donde resulta que "alma" y "cuerpo" son perfectamente coextensivos y su unidad estructural determina estados estructuralmente psicofísicos en toda la línea. Y entonces la cuestión se halla en preguntar, ¿en qué son coextensivamente "unos"? La respuesta a esta cuestión es eo ipso, continúa Zubiri, al esencia del hombre.

Lo primero que hay que decir es que la psykhé no es simple "espíritu", esto es, algo meramente dotado de inteligencia y voluntad, como pretendía Descartes. No que la psykhé carezca de estas notas, sino que la psykhé es algo que desde sí misma, por su intrínseca índole está entitativamente (es decir, en el orden constitutivo) vertida a un cuerpo. No es que la psykhé "tenga" un cuerpo; no es que tan sólo "necesite" de un cuerpo para actuar. Es que en sí misma, por ser la realidad que es, es formalmente "versión-a" un cuerpo. Y en este sentido decimos que no es simple espíritu sino que es "ánima", alma. Alma y ánima, pues, no significan aquí que es algo que anima a un cuerpo, sino que es algo cuya realidad constitutiva es ser exigencia entitativa de un cuerpo. Tanto, que su primer estado de animación se lo debe al cuerpo. Esta condición es lo que expresa-

mos diciendo que el alma es "corpórea" desde sí misma. Lo que hace que la psykhé sea alma es su "corporeidad". El alma es, pues, estructuralmente "corpórea".

Recíprocamente, continúa Zubiri, si examinamos lo que es el cuerpo humano en sí mismo, vemos que está intrínsecamente abocado, en su momento, a eso que Zubiri ha denominado "mentalización": sin inteligencia, en efecto, el organismo no sería biológicamente viable. Por consiguiente, desde sí mismo, el organismo es "organismo-de" una psykhé, "de" un alma. Aquí alma significa un momento "estructural" del cuerpo. El cuerpo no está "acoplado" a un alma, sino que es estructuralmente "anímico".

Este "de" común al alma y al cuerpo es aquello en que son "uno" alma y cuerpo. Su unidad es una unidad coherencial primaria que se expresa en el "de". y este "de", concluye Zubiri, tiene un carácter perfectamente definido. Considerado desde el alma, el "de" consiste en "animidad". Tomadas a una ambas determinaciones, diríamos que la unidad del "de" es "corporeidad anímica". He aquí la unidad estructural esencial del hombre. En esto consiste su radical sustantividad" (HRP, 21-29).

La esencia del ser humano, la estructura esencial de su sustantividad, es, en fin, "corporeidad anímica". Esta es, en última instancia, su esencia constitutiva.

El análisis de la talidad del hombre se halla consagrado al estudio de su sustantividad. Y en esta advertimos tres niveles, correspondientes a las notas adventicias, constitucionales y constitutivas, el nivel de la tensión (suscitación-respuesta), el nivel de las habitudes (inteligencia-hiperformalización) y el nivel de la estructura esencial (corporeidad anímica). Con esto parecería que hemos concluido el estudio de la talidad humana y, sin embargo, no es así. El hombre es un ser especiable y específico y tiene, además de esencia constitutiva, esencia quidditativa. Los caracteres definitorios de la esencia quidditativa son todos aquellos caracteres de la esencia constitutiva que se dan en todos los individuos de la especie. Para Aristóteles y la escolástica, estos caracteres específicos serían la "animalidad" y la "racionalidad". Todo hombre se podría definir, específica y esencialmente como "animal racional".

Pero esto hay aparece como rigurosamente falso, pues dentro de la especie humana hay estricta

evolución, sólo al final de la cual puede hablarse de "racionalidad". "Constituido el phylum humano por la inteligencia, hay en él una verdadera y estricta evolución genética, debida sobre todo a la evolución de las estructuras somáticas, pero también a la evolución del tipo de inteligencia, expresada en industrias caracterizadas por una unidad evolutiva casi perfecta. Es decir, que lo que hasta ahora hemos solido llamar "hombre", así en singular, en realidad aloja dentro de sí tipos de humanidad somática e industrialmente -es decir, somática e intelectualmente- distintas, producidos por verdadera evolución genética intrahumana. No se trata de hombres distintos tan sólo por su tipo de vida, sino de tipos estructuralmente distintos, tanto por lo que concierne a su morfología como por lo referente a sus estructuras mentales" (BH, 149). Se impone la conclusión de que "el hombre sin más no es una realidad, lo son tan sólo los distintos tipos evolutivos" (OH, 154).

Todos estos "tipos son hombres de modo riguroso, pues poseen inteligencia y un tipo determinado de estructuras somáticas básicas, y por tanto forman parte de la unidad específica humana, del phylum hu-

mano. Pero esta unidad filética o específica aloja dentro de sí una diversidad muy grande, importantes diferencias estructurales psico-somáticas. "Un pitecántropo y un neandertal o un cromagnon, no sólo son hombres distintos, sino que son hombres de distinta calidad humana, por así decirlo; el quale de su humanidad es distinto. Y lo es tanto por lo que concierne a lo somático de sus estructuras, como por lo referente a lo psíquico" (OH, 156). En lo somático son, como la antropología positiva nos demuestra, distintos. Pero también en lo psíquico se dan diferencias rigurosamente cualitativas. "No es sólo que unos tipos de hombres, por ejemplo, los neandertales, sean más inteligentes que otros tales como los arcanthropos. No es cuestión de "más o menos", sino que unos tipos tiene una clase, digámoslo así, de inteligencia distinta a la de otros; la inteligencia del neandertal es cualitativamente "otra" que la del pitecántropo" (OH, 156-57).

La razón de estas diferencias psíquicas no es difícil. Siendo innegable que las estructuras somáticas determinan la forma cualitativa de la psique, la forma animae, y como las estructuras somáticas son de distinta cualidad en los diferentes tipos de

hombres, lo han de ser inexcusablemente las psíquicas. "Las estructuras somáticas no sólo permiten el uso de la inteligencia, sino que configuran cualitativamente este uso en todos los tipos humanos, inclusive en el nuestro".

De este modo, cada tipo humano tiene una estructura psico-somática cualitativamente distinta de la de los demás tipos. Y entre estos diferentes tipos hay una verdadera y estricta evolución genética, o evolución psico-somática. "La unidad estructural psico-somática empieza por ser rudimentaria en los australopitecos y en los arcanthropos, y se va perfeccionando cualitativamente, típicamente, a lo largo de la evolución. La evolución humana es en primera línea una evolución de las cualidades típicas de la unidad psico-somática" (OH, 158-59).

Esto quiere decir que todos los tipos humanos son inteligentes, pero que no todos tienen el mismo tipo de inteligencia, y menos ese tipo peculiar de inteligencia que es el "uso de razón". "El hombre es animal inteligente y no animal racional. En su virtud, no es forzoso pensar, ni remotamente, que el primer animal racional sea el primer hombre que ha habido en la escala evolutiva de la tierra, ni que

el primer animal inteligente haya tenido que ser animal racional. Todos los tipos humanos anteriores al homo sapiens son no "pre-hombres" sino verdaderos hombres, pero no racionales sino "pre-racionales". Sólo los homínidos "pre-inteligentes" serían los auténticos "pre-hombres". Los tipos hominizados anteriores al homo sapiens serían como esbozos progresivos, orientados evolutivamente a la constitución del homo sapiens, el animal racional. Es la evolución no de lo infrahumano a lo humano, sino la evolución humana de la inteligencia a la razón. El homo sapiens no constituye una excepción en la historia evolutiva de la humanidad, sino que hacia él va dirigida ésta" (OH, 161).

En definitiva, una vez constituido el phylum específicamente humano, la humanidad entera va evolucionando por diversos estadios progresivos, a lo largo de los cuales va ascendiendo del nivel de animal inteligente al nivel de animal racional, estadio este último en que nos encontramos los hombres actuales. Indudablemente la evolución humana intraespecífica sigue. Los medios de posible alteración genética perfecta de nuestras estructuras, así como los resultados a conseguir por tales medios, son

actual tema de reflexión e investigación, bajo el epígrafe general de "el futuro del hombre" o problema del "superhombre" (136). Mas parece que el superhombre, de darse algún día, seguiría siendo específicamente humano, es decir, poseería la misma esencia quidditativa, si bien distinta y típica esencia constitutiva.

La esencia constitutiva se expresa mediante un logos normal, que Zubiri denomina "estado constructo". Esta esencia constitutiva constructiva se expresaría, piensa Zubiri, en la proposición "corporeidad anímica", formalmente distinta en cada uno de los seres de la especie. Pero además de esencia constitutiva el hombre posee esencia quidditativa por ser una realidad específica o filetizable. La esencia quidditativa se expresa, materialmente, por una "proposición esencial quidditativa" y formalmente por medio del logos predicativo de la "definición esencial" (cf. SE, 349-50). Cuando la "proposición esencial es formalmente quidditativa, es una definición" (SE, 350); sólo en la definición expresamos formalmente una quiddidad. Y ahora nos preguntamos: ¿cuál es la definición quidditativa del hombre?

La única quiddidad auténticamente definible

es la humana. "Como (el hombre) es el único animal que posee estricta sustantividad individual, resulta ser también el único animal cuya unidad filética es estricta y rigurosa especificidad esencial. Sólo la especie humana es estricta especie. Pero la unidad abstracta de la especie, de la quiddidad, es lo que se expresa en la definición. De ahí que la especie humana sea la única rigurosamente definible. No es, pues, un azar el que de hecho sólo del hombre se haya dado una rigurosa definición por género próximo y última diferencia" (SE, 242-3). Es la definición del hombre como "animal racional", hoy inservible, toda vez que la racionalidad no es un dato común a todos los hombres, sino sólo a un cierto "tipo", el homo sapiens. En una auténtica definición quidditativa del hombre el género próximo ha de seguir siendo la "animalidad" (la "irritante vaguedad" de esta palabra ha de ser, de momento, aceptada), pero su última diferencia no es la "racionalidad" sino la "inteligencia". En su virtud, el hombre se define formalmente como "animal de realidades".

Por su esencia constitutiva el hombre es "corporeidad anímica". Por su esencia quidditativa "animal de realidades". Tal es el resultado de los análisis de Zubiri sobre la estructura esencial de la

sustantividad humana.

Si desde el plano "físico" pasamos ahora al "conceptivo" o lógico, vemos que el hombre es una "subjetualidad" como cualquier otro ente real, pero de condición especial, pues no es una subjetualidad "sub-stante" sino "supra-stante". Es decir, en él no se identifican "subjetualidad" y "substancia", ya que su subjetualidad es, con todo rigor, "supras-tante". Expliquemos esto.

Según vimos en el párrafo segundo de este capítulo, la "suficiencia" en el orden constitucio-nal que define la "sustantividad" es distinta en las diversas realidades y puede adquirirse de varios mo-dos. Tres analizamos entonces: el caso de la "mez-cla", el de la "combinación" y el de la "combinación funcional", propio de los seres vivientes. Pues bien, ahora podemos agregar que, si exceptuamos el caso del hombre, en los tres modos la subjetualidad abarca y recubre exactamente el área de la sustantividad. En tal caso, la realidad compuesta es sustantiva como sistema clausurado y total de propiedades constitu-cionales; pero es además un principio de emergencia de ellas a modo de "naturaleza" (phýsis). En cuanto principio natural de sus propiedades, esta realidad está, pues, "por debajo de" éstas, es un verdadero

hypo-keímenon, sub-jectum? sub-stans, sustancia. En todos estos casos, pues la subjetualidad se identifica con la sustancialidad y recubre exactamente el área de la sustantividad.

Muy otro es el caso del hombre. En él la sustantividad se articula con la subjetualidad de un modo parcialmente muy distinto, porque la sustantividad humana tiene un área que excede enormemente del área de los elementos componentes en cuanto elementos. En efecto, además de las propiedades formales que emergen "naturalmente" de los elementos que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una "emergencia" sino una "apropiación": la apropiación de posibilidades. En tal caso, el momento subjetual de la realidad humana cobra un carácter singular. Por un lado, esa realidad es, como cualquier sustantividad, sujeto de las propiedades que posee por razón de los elementos que la componen. Pero por otro, no está "por debajo-de" sus propiedades sino justamente al revés, está "por encima-de" ellas, puesto que las apropia por aceptación. En su virtud, afirma Zubiri, en este aspecto no es hypo-keímenon, sino más bien hyper-keímenon, algo no sólo sub-stante, sino también supra-stante. La sustantividad humana,

en su momento subjetual, no es substante sino suprastante. En la sustantividad humana, en fin, subjetualidad no se identifica con sustancialidad. La subjetualidad del hombre es suprastante, precisamente por su peculiar sustantividad.

El momento substante de la subjetualidad humana hace al hombre "sujeto-de" propiedades. El suprastante le dota del carácter de "sujeto-a". Es decir, el hombre es sujeto, pero no sólo en el sentido de las propiedades que brotan de su naturaleza y le son inherentes como "sujeto-de" ellas. La virtud o la ciencia, por ejemplo, no son unas notas que el hombre tiene por su naturaleza, al igual que el talento o la estatura, o el color natural de sus ojos. En el hombre, antes de su decisión libre hay talento, pero no hay virtud ni ciencia; es "sujeto-de" talento y de color, pero no es "sujeto-de" virtud o ciencia. Virtud y ciencia son sólo dos posibilidades de vida y de realidad humana a diferencia de otras, del vicio y de la practiconería, por ejemplo. Para "tenerlas", el hombre tiene que elegir entre esas posibilidades y apropiárselas. Por tanto, respecto de ellas no está en condición de "sujeto-de" ellas, sino de sujeto determinante de ellas; es suprastante.

En cuanto suprastante, la sustantividad humana es tal que, por su intrínseca constitución, se halla excediendo del área de sus elementos, y no de una manera cualquiera, sino de un modo sumamente preciso, a saber, por hallarse "naturalmente" inmerso en "situaciones" que forzosamente ha de resolver por decisión, con la vista puesta en distintas posibilidades. En cuanto inmersa en situaciones, la realidad humana está "sujeta-a" tener que apropiarse posibilidades. Ciertamente también otras realidades, por ejemplo, las animales, están en situaciones y, por tanto, están también en cierto sentido lato "sujetos-a"... enfermedades, etc. Pero en el caso del hombre la situación es tal que tiene que resolverse por decisión. Por esto es por lo que excede del área de sus elementos, y por lo que decimos que es "sujeto-a" por excelencia. Solamente es "sujeto-de" una vez que se ha apropiado sus posibilidades; por ejemplo, sólo es sujeto de virtud o de ciencia cuando se ha hecho científico o virtuoso. En este aspecto, pues, la sustantividad no sólo es distinta de la subjetividad, sino que es fundamento de ésta; la sustantividad es el fundamento de ser "sujeto-a", y ser "sujeto-a" es el fundamento de ser "sujeto-de" (cf. SE,

158-60).

El hombre, en fin, es una sustantividad de nuevo rango dentro de la estructura dinámica de las cosas reales, en la que el plano suscitación-~~tono~~ vital-respuesta o plano de la sustantividad humana en su momento de tensión, está dependiendo de un estrato más profundo, el de habitud-respecto formal, que en el hombre toma la forma precisa y nueva de inteligencia-hiperformalización. Tensión y habitud están dependiendo, finalmente, de un estrato más profundo, que es la estructura esencial de la sustantividad humana. Esta esencia constitutiva del ser humano hemos visto que es la "corporeidad anímica". Derivada de ésta, y en cuanto que el hombre es una realidad específica y filética, hay una segunda esencia, la esencia quidditativa, según la cual el hombre se define como "animal de realidades". Esta sustantividad física fundamenta, en fin, una subjetualidad lógica, según la cual el hombre es "sujeto-de" (subjetualidad sustantiva o "sustancial"), pero sobre todo es "sujeto-a" (subjetualidad suprasustantiva o "moral").

Esto es el hombre en cuanto sustantividad "tal". Pero además de "tal", el hombre es "real". Tras el

momento de talidad es preciso que ahora analicemos
la realidad humana en perspectiva "transcendental".
Es el tema del próximo capítulo.

C A P I T U L O I V

CONSIDERACION TRANSCENDENTAL DE LA REALIDAD

HUMANA: EL HOMBRE COMO PERSONA

mundo, y el segundo y tercero
condicional "típica" de la rea-
te primero (la realidad trans-
condicional en este primero)
ser del hombre: su carácter

segundo Cada cosa real puede considerarse desde dos puntos de vista distintos y complementarios. En primer lugar, en cuanto es "tal" cosa determinada, "tal" como es; la averiguación de "cuál" sea esa cosa, es decir, cuál sea ese "tal", es asunto del saber positivo (cf. SE, 357), de la ciencia. En segundo lugar, en cuanto cosa "real", carácter este en que convienen formalmente todas las cosas y todas las notas, y hasta todas las últimas diferencias de todas las cosas, cualquiera que sea su talidad, es decir, independientemente de ella (cf. SE, 372). Es el orden transcendental, asunto exclusivo de la metafísica.

La consideración transcendental de la realidad humana es el estudio metafísico del hombre o momento metafísico de la Antropología. Que, según pienso, puede y debe ser expuesto en tres apartados consecutivos, dedicado el primero a analizar el dinamismo de la realidad y el puesto del hombre en el

mundo, y el segundo y tercero la estructura transcendental "típica" de la realidad humana, ya en acto primero (la realidad humana: su carácter transcendental en acto primero) ya en acto segundo (el ser del hombre: su carácter transcendental en acto segundo). El núcleo y la conquista fundamental de esta indagación es el concepto y la realidad de la persona, manifestada en acto primero como personeldad y en acto segundo como personalidad.

1. La estructura dinámica de la realidad es tema central de la especulación metafísica de Zubiri, que fue sistemáticamente expuesto en un curso dictado en 1968, pero que aún no ha visto la luz pública. La única exposición fidedigna y oficiosa que poseemos ^{es} ~~es~~ una lograda síntesis de Ignacio Ellacuría, a la que habré de ajustarme en las siguientes páginas. Sirva esta principal mención para ahorrar buen número de citas de otro modo ineludibles.

A nivel transcendental las cosas no están vinculadas en mera conexión ordenada (Aristóteles) porque hay algo en la realidad misma de las cosas

que les lleva a estar conexas. Ni lo están en virtud de una estructura según la cual cada esencia, cuya índole sería monádica, representara y apeteciera la totalidad de las demás desde su propio punto de vista (Leibniz), porque esta explicación sería excesivamente psicológica y nos dejaría sin determinar el carácter metafísico de ese "punto de vista". Ni lo están en función de un horizonte hacía el que está vertido mi ser y desde el que se bosquejan las posibilidades de encuentro y de acción con la realidad de las cosas (Heidegger), porque el horizonte con sus posibilidades surge de la realidad de las cosas y no viceversa (137).

Frente a Aristóteles, Leibniz y Heidegger, y radicalizando sus respectivos puntos de vista, Zubiri afirma que las realidades sustantivas tienen una determinada condición interna, en virtud de la cual ninguna es lo que es, sino referida a los demás. Es su intrínseca respectividad: por sí y desde sí mismas las realidades sustantivas están referidas las unas a las otras. Esta versión a las demás es idéntica realmente con la propia realidad, pero es, sin embargo, un momento distinto de la propia sustantividad. Ninguna cosa es tal como es, ni posee las propiedades que posee, sino respectivamente a las

demás. Y esta respectividad no la tiene cada cosa por tener tales propiedades, sino por ser real. Y es la que funda el ser de las cosas y su sentido.

La respectividad es un carácter que concierne a "lo que" las cosas son en realidad, a su "talidad": cada cosa es como es, pero "respectivamente". Esta respectividad talitativa es lo que Zubiri llama kósmos, cosmos. Pero esta respectividad cósmica tiene una precisa "función": determina en las cosas reales un modo de ser reales qua reales. Pues bien: la respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal, es lo que Zubiri denomina mundo. Mundo no es la simple totalidad de las cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad (cf. SE, 427).

Mundo es la respectividad de cada cosa real en cuanto real, con todas las demás, que en el caso de las realidades "mundanas" es una versión real física que posibilita toda ulterior conexión.

La estructura transcendental de cada cosa y de la totalidad en la que están vertidas las unas

a las otras hace que el dinamismo cobre un peculiar carácter transcendental. Las cosas están todas ellas en función las unas de las otras, donde "función" debe entenderse en un sentido físico estricto; y esta funcionalidad de lo real es ni más ni menos la verdadera causalidad metafísica. En la impresión misma de realidad se me muestra la funcionalidad, la causalidad, bien que no la determinación concreta de las causas. Junto a esta funcionalidad ha de situarse otro carácter metafísico de índole dinámica, que se basa asimismo en el carácter de respectividad según el cual está estructurada la realidad, y es el poder de lo real por ser real. El poder es la dominancia de lo real en tanto que real. Algo distinto de la funcionalidad e independiente de ella, pero que en el hombre cobra una importancia singular. Ambas dimensiones constituyen a una el poderío causal de la realidad en cuanto tal.

La actualidad de las cosas reales en la intrínseca respectividad que les es propia en cuanto tales cosas reales, es el "ser" de cada una de ellas. Por eso el "ser", aunque es un transcendental, se encuentra principiado en la "realidad" de las cosas. Considerada la cosa real como actual en el "mundo", es-

to es, considerada como actual en su respectividad transcendental, la cosa real tiene ser. Pues bien: este "ser", esta actualidad de lo real como momento del mundo, tiene, entre otras, una modalidad propia: es el tiempo. El tiempo es pura y simplemente "modo" de ser. Claro, así como mundo es la propiedad transcendental determinada por el cosmos en "función" transcendental, así también "tiempo" es la actualidad mundana, el ser, como momento respectivo, determinado por el cambio de la cosa real en función transcendental. El ser es constitutivamente "flexivo". El tiempo no es un dejar de ser (esto sería aniquilación), sino es ser siempre "otro". Ser es la actualidad respectiva de lo real. Y los modos de esta actualidad son "fue", "es", "será" (pasado, presente, futuro): expresan los modos según los cuales la cosa real "es" respectivamente a las demás cosas reales. Una realidad extramundana es un extra-ser, y es por esto esencialmente extratemporal: es "eterna". (cf. SE, 435-6).

El tiempo es el "fue, es, será", donde "fue" no significa un "ya no es", ni el "será" significa un "aún no es", sino que ambos términos son el "es", un "es" que "ya es" y que "aún es". El "fue, es, será" es el "ya, es, aún" del estar las cosas en el

mundo. Y como este estar es formalmente el ser, resulta que el tiempo es la textura misma del ser en cuanto tal. No es un modo de realidad sino el modo textural del ser; pertenece a la realidad sólo por razón del ser de ella. Y como la realidad es dinámica por sí misma, su ser es un "estar dando de sí" en el mundo; por tanto el tiempo es la actualidad de este gerundial estar dando de sí en el mundo. La unidad gerundial de "ya, es, aún" es lo que formalmente constituye el "mientras"; el "mientras" es la unidad intrínseca y formal del "ya, es, aún". No es un "mientras-es", sino un "ser-mientras". El tiempo no es primariamente la forma de transcurrir, sino el modo mismo de ser, el "mientras".

El dinamismo, por tanto, no es accesorio a la realidad. Como la realidad es dinámica por sí misma, las cosas están en el mundo dinámicamente, es decir, "dando de sí". Un mundo que no está en el tiempo, sino que es temporal, precisamente precisamente por ser constitutiva respectividad. Y de esta respectividad los dinamismos pueden ser varios: variación, manifestación, sistematización, generación, evolución; el dinamismo de la mismidad hasta el poseerse de la vida; el dinamismo de la

suidad y de la personalización; el dinamismo de la comunización y de la mundanización en la historia; el dinamismo de la comunión.

De estos dinamismos, los superiores no se reducen a los inferiores, pero se apoyan en ellos. Todos ellos ofrecen de forma distinta el "dar se sí" que el fondo de todo dinamismo. La variación de lugar es un efectivo "dar de sí" mismo, al ser la prefijación del lugar que se va a ocupar; y el movimiento no debe entenderse como un estado del móvil, sino como una respectividad del móvil respecto de otro móvil en un espacio que es fundamentalmente respectividad: las cosas se mueven porque el universo está en movimiento. Aún en este nivel mínimo de dinamismo se cambia porque se deviene y no se deviene porque se cambia.

En la alteración, el dinamismo, siendo siempre un "dar de sí", es superior al de la mera variación. En ella una estructura desde sí misma, por ser estructura y no subjetividad, "da de sí" a otra estructura. En el caso de la evolución los originados no sólo son "de suyo", sino más "de suyo" y más "suyos" que sus originantes. Se da una génesis de la realidad, que adopta un grado u otro de realidad, según sea la altura del proceso evolutivo.

La evolución hace más reales, más "de suyo", a los nuevos productos, mediante la puesta en marcha de unas potencialidades incursas en una configuración determinada de la respectividad.

Hasta llegar a un punto en que el dinamismo se convierte formalmente en un dinamismo de mismidad. Las estructuras quedan envueltas en dinamismo para mantener su propia estructura. Poco a poco la estabilidad -en el paso de las macromoléculas a los sistemas de moléculas- no es mera persistencia, sino esfuerzo de persistir. Hay una progresiva interiorización, una especie de vuelta al centro de sí mismo. Desde la interiorización nuclear presente en la primera célula hasta la formalización creadora en cerebros cada vez más complicados se da una evidente gradación cuya función transcendental es la constitución de la mismidad como forma de realidad. Es, en efecto, distinto en cada caso el modo de realidad que tienen las cosas debido a su talidad.

La mismidad no es idéntica ni implica un sujeto que permanezca el mismo a través de los cambios. Es el acto que ejecuta una estructura para seguir siendo lo que es. En la vida como posesión de sí mismo hay un incremento de realidad, un incremento

del "de suyo". La realidad viviente como mismidad estructural es una mismidad dinámica; la vida es un dinamismo para poder ser el mismo no siendo nunca lo mismo. Hay que ver al viviente desde el movimiento vital en que viven las mismas estructuras. El poseerse en que consiste la vida es la ejecución formal de la propia mismidad.

En el hombre la mismidad, como dinamismo, sube de grado. Sólo es formal y plenamente sustantividad aquella realidad para quien su trascendentalidad es reduplicativa, aquella realidad para quien el "de suyo" se convierte formalmente en "suyo" al poseerse a sí mismo como realidad. El dinamismo de la mismidad al llegar al nivel de la persona se convierte en un dinamismo de suidad. Desde antiguo la consideración de lo que es la persona ha pertenecido a la metafísica. También para Zubiri. Pero en Zubiri se caracteriza dinámicamente, cosa que la filosofía tradicional no había considerado, y que la moderna desaprovechó en manos de Hegel. El dinamismo de la persona, piensa Zubiri, su peculiar forma de "dar de sí", es un dinamismo de suidad, que lleva a la plena constitución de la sustantividad individual. Su estar entre las cosas es un función

transcendental un estar en la realidad; su poseerse no es sólo mantenerse en sus estructuras individuales, sino ser su propia realidad. Y en esta activa reversión sobre la propia realidad consiste la intimidad, que cobra un estricto carácter personal y metafísico.

En el hombre el poseerse de la vida es un continuar siendo persona en la inexorable configuración de la propia personalidad. El dinamismo de la suidad es en el hombre dinamismo de personalización. Lo que es la suificación a la realidad es la personalización al ser del hombre, porque lo que va en juego en el dinamismo de la personalización es nada menos que el ser del hombre, es decir, la actualización de su realidad personal en la singular respectividad que le compete como esencia abierta en impresión de realidad. El hombre ejecuta desde sí mismo con las cosas la propia misión en que consiste. Y las cosas en su esencial respectividad a la esencia abierta, que es el hombre, le abren el sentido que les es propio al presentarse como instancia y recursos desde su carácter principal de realidad, porque es de las cosas la capacidad que tienen de constituirse en sentido para el hombre. Y esta capacidad es lo que constituye la condición. Pero,

a su vez las cosas no son sentido ni ofrecen estrictas posibilidades, sino al hombre. El dinamismo de la suidad va forjando la personalidad con las posibilidades que el hombre se apropia y se apoderan así de él. Es una dinamismo de posibilitación antes que de ejecución. Un dinamismo inscrito en la realidad misma de la esencia abierta con estricto carácter transcendental.

Así pues, el dinamismo de la suidad del hombre posee un doble y complementario momento: es, en primer lugar, "dinamismo de posibilitación", por el que las cosas tienen una determinada "condición", y en segundo, "dinamismo de personalización", por el que se constituyen para el hombre en "cosas-sentido". "Cosa-sentido" y "condición" son así, dos aspectos del dinamismo transcendental de la realidad humana.

Pero el dinamismo transcendental no se agota en el momento que, con Hegel, podríamos denominar de "espíritu subjetivo". Hay un dinamismo superior de la persona humana, el dinamismo del "espíritu objetivo", que se compone a su vez de otros dos, el "dinamismo de incorporación" y el "dinamismo de comunión".

La respectividad del hombre posee un carácter singular: es versión a los demás. Su vivencia

personal es "con-vivencia". Por estar la convivencia en la línea misma de la respectividad no es algo añadido al hombre como resultado de una interacción, sino algo que le es constitutivo: es la sociedad. La sociedad tiene así un carácter estructural fundado en la habitud social por la que nos vemos afectados por los otros en tanto que otros y por la que en función transcendental la realidad se hará "común".. Zubiri introduce así en la metafísica el problema de la sociedad y de la historia, al ver en ellas la prolongación necesaria del dinamismo de la realidad humana. Al nivel de lo social el dinamismo es una dinamismo de incorporación, de incorporación al cuerpo social que, en tanto que cuerpo, es constitutiva topicidad, que ofrece un sistema común de posibilidades.

El cuerpo social hace posible la "historia", al no ser simplemente origen de "potencias", sino también de "posibilidades". El hombre es social en cuanto res mere naturalis; la socialidad es una habitud constitutiva del ser viviente y del hombre. De aquí que la sociedad sea para todo ser viviente y también para el hombre, lugar de "actación", y por tanto de paso de la potencia al acto. Pero para el hombre la sociedad no se agota en su momento de "po-

tencialidad", sino que posee un momento de "posibilidad". Las posibilidades pasan al acto por "aceptación" o "aprobación". En ellas el hombre ya no es res naturalis, sino res eventualis, realidad para la que las cosas no son meros "hechos" naturales, sino "sucesos" o "eventos". Es una diferencia rigurosamente metafísica. El hecho es la actualidad de una mera potencia; el suceso es la actualidad de una posibilidad. Claro está, no son dos actualidades absolutamente independientes; hay actualidades que no son sino hechos, pero no hay suceso que no sea en alguna forma hecho. De ahí que el mismo acto, la misma nota, sea a la vez hecho y suceso. Pues bien, la historia es la actualidad de las posibilidades del cuerpo social en cuanto tal.

Es, en primer lugar, actualidad de "posibilidades", no de "potencialidades". En caso contrario, "no sería una historia formalmente humana" (SE, 517). Pero sólo de unas ciertas posibilidades, aquellas que de una u otra forma son "sociales". La res histórica no es, pues, cualquier tipo de res eventualis, "porque no todo suceso tiene carácter rigurosamente histórico; para ello es necesario que el suceso sea social en una u otra forma" (SE, 516).

La interrelación personal implica unas "posibilidades" comunes y comunitarias en continua variación que deben irse realizando por la aceptación de la sociedad, que les da curso real y las pone al ser vicio de la comunidad.

"La historia -ha escrito Zubiri- no son los "hechos sociales", sino los "acontecimientos sociales". Contra lo que Comte, fiel heredero de Hegel, pretendía, la historia no puede reducirse a una sociología dinámica. Lo social forma parte de lo natural, frente a lo propiamente histórico. Solo hay historia, en cambio, cuando el hecho social es la actualización de posibilidades y proyectos. Lo social es, a lo sumo, uno de los sujetos y uno de los precipitados naturales de la historia." (NHD, 330-331). Aquí también el acontecimiento es inseparable del hecho, pero un hecho social no es histórico sino cuando es cumplimiento libre de una posibilidad y no tan sólo de una actualización de una potencia debidamente dispuesta. Ciertamente puede ser la sociedad, en la forma que sea, el sujeto que decide el cumplimiento de una posibilidad entre otras varias; más aún, el acontecimiento histórico mismo una vez cumplido por decisión se convierte en obje-

tivación natural de sus propias leyes. Pero todo ello indica tan sólo que lo histórico es inseparable de lo social y que está profundamente condicionado por lo social. No hay duda que el tipo mismo de posibilidades que origina lo social es de unas características muy singulares, lo cual legitima el que se reserve estrictamente el término de historia para el cumplimiento de estas posibilidades, cuya estructura y cuya dinámica es notablemente distinta a la estructura y dinámica de lo que pudiéramos llamar posibilidades puramente individuales, o, más exactamente, predominantemente individuales (I. Ellacuría).

Hay unas "posibilidades", "sucesos" o "eventos" que quedan, pues, fuera de la historia, por ser predominantemente individuales, "sucesos biográficos" (SE, 517) estrictos. Surge así, sobre el dinamismo de incorporación o comunización, el dinamismo de comunión. Cuando la versión de cada uno a los otros es estrictamente personal, entonces el dinamismo es también estrictamente nuevo. Es el dinamismo del amor en su forma de comunión personal, cuyo resultado es una comunidad y no meramente un cuerpo social. En esta línea aparece asimismo la posibilidad de

devenir en otro sin dejar de ser quien se es.

2. El hombre forma parte de la estructura transcendental de la realidad y posee un lugar, muy preciso, en el "mundo"; más aún, un puesto "típico". El hombre, dice Zubiri, es transcendentalmente típico. ¿Qué significa esto?

"Entre las esencias, hay algunas cuya función transcendental consiste simplemente en instaurarlas como realidades y "nada más". Este "nada más", aparentemente negativo, es un momento positivo de tipicidad transcendental. Es el tipo de esencia que llamaría transcendentalmente "cerrada". No me refiero con esto a la clausura talitativa de la esencia; toda esencia, sin excepción, tiene sus notas talitativas según una unidad clausurada cíclica; y esta clausura en función transcendental es, según vimos, el "de suyo". A lo que me refiero es a otra cosa; es a ese momento según el cual, por ser algo "de suyo", la esencia cerrada es algo "en sí" misma. Toda su realidad transcendental queda agotada en ser "de suyo en sí". En esto es en lo que consiste la esencia

cerrada... "En sí" es un momento transcendental de toda esencia cerrada en cuanto tal" (SE, 500).

Frente a estas esencias cuya tipicidad transcendental es la de "cerradas", está la esencia humana, transcendental y típicamente "abierta". Y en el estudio del carácter transcendental de esta esencia en acto primero hemos de distinguir tres puntos: el "de suyo" transcendental de la persona humana; el "suyo" transcendental del individuo humano; y los dos modos de la "persona" como posesión del suyo.

A) Comencemos analizando el "de suyo" transcendental de la persona humana. En el caso de las esencias cerradas, según vimos, el "de suyo" se agota en su momento de "en sí". Pero "hay esencias que en función transcendental no sólo son "en sí", sino que son en sí tales que a su propio "de suyo" pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero esta estructura es lo que constituye la esencia "abierta". Apertura es aquí un carácter estructural transcendental. Estas esencias no son "en sí" y "nada más", sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad qua realidad, y por tanto son abiertas,

en principio, a todo lo real en cuanto tal" (SE, 500).

El "de suyo" transcendental de la realidad humana tiene, pues, un doble carácter, el "en sí" y la "apertura". "Estos dos momentos no son estructuralmente independientes, y en su mutua pertenencia transcendental consiste formalmente el tipo de constructo metafísico a que estamos aludiendo" (SE, 501), la realidad humana. Lo que obliga a rechazar todo intento de consideración como primario y más radical, ya el "en sí" (error de todos los subjetivismos), ya la "apertura" (error de todos los existencialismos; cf. SE, 209).

a) Podría pensarse, en efecto, que la esencia intelectual es propia y formalmente (como algo "de suyo") solamente algo "en sí", y que su presunta referencia a otras realidades o a la propia realidad, es un aditamento, por así decirlo, a este su carácter de en sí; con lo cual la apertura sería tan sólo un presunto y problemático "añadido" al "en sí". La inteligencia, como cualquier otra realidad, estaría formalmente "sólo en sí" y su presunta apertura no sería un momento formal de la realidad misma de la inteligencia en cuanto tal. Fue el error de todos los subjetivismos: la esencia intelectual, por ser

algo "sólo en sí", sería esencia cerrada. Ahora bien, la esencia intelectual no es de suyo algo sólo en sí, puesto consecutivamente en relación con otras realidades, sino que su apertura pertenece constitutiva y formalmente a su propia realidad en sí. La esencia intelectual es de suyo "abierta en sí misma" (SE, 502).

b) Mas tampoco podría entenderse la realidad humana sólo desde la apertura. "Sería un error no menos entender esta estructura desde la pura apertura, como si la esencia intelectual fuera algo así como la apertura misma, de suerte que su carácter de "en sí" fuera el precipitado de lo que la esencia intelectual es "aperturalmente". En el caso de la esencia humana, esto significaría que el hombre es puro suceder o acontecer. Pero esto es imposible. La apertura es ciertamente un momento esencial de la esencia intelectual como realidad, pero es un momento que "modifica" -digamos más precisamente-, que "tipifica" lo que la inteligencia es como realidad de suyo "en sí". Es decir, la apertura es un carácter transcendental del "en sí". No es un añadido, pero tampoco es algo que flota sobre sí mismo. Sólo porque la esencia intelectual es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal. En el caso del hom-

bre, el hombre no "es" sucediendo, sino que sucede precisamente porque es como es de suyo "en sí". Apertura es una modificación transcendental típica del "en sí". Por ser trascendental no es un mero añadido al "en sí"; pero por no ser sino una tipificación transcendental, se inscribe intrínseca y formalmente a limine en el "en sí". Esta precisa articulación del "en sí" y de la "apertura" en la esencia intelectual es, pues, una estructura transcendental (SE, 502-03-).

B) Tras el análisis del "de suyo" transcendental de la realidad humana, en su doble momento de "en sí" y "apertura", pasemos a estudiar su "suyo" transcendental.

La esencia, por ser "de suyo", se pertenece a sí misma a su modo, y esta estructura transcendental, la constitución, tiene como carácter suyo la individualidad que individualiza todo cuanto deriva de la talidad o adviene a ella, de suerte que transcendentalmente no hay sino un solo individuo. El "suyo" de la esencia cerrada es simple individualidad. Pero en el caso de la esencia abierta, la apertura modifica transcendentalmente este constructo metafísico del "suyo". Toda esencia, en efecto, se pertenece a sí misma. Pero

al ser abierta, se comporta en el orden operativo no sólo por sus propiedades talitativas, es decir, no se comporta sólo por ser tal como en sí y nada más, sino que se comporta respecto de su propio carácter de realidad; se comporta no sólo talitativamente, sino desde su misma transcendentalidad en cuanto tal. Esto significa que en el orden constitutivo transcendental, una esencia abierta no sólo se pertenece a sí misma, sino que se pertenece a sí misma de un modo peculiar (SE, 503). Veamos cuál es ese modo.

La esencia cerrada es, por decirlo así, sólo "materialmente" suya. Transcendentalmente, el ser vivo se pertenece a sí mismo sólo "materialmente"; transcendentalmente es esencia "cerrada". Su apertura, en efecto, es sólo "estimúlica"; está abierto a los estímulos, pero no lo está formalmente a su carácter de realidad. A lo sumo podríamos decir que el animal, sobre todo el animal superior, es un primordium de esencia abierta; es, si se quiere, esencia "cuasi-abierta", donde el "cuasi" expresa el carácter de mero primordium. Por eso el animal no tiene sino individuación; es "suyo" pero tan sólo "materialmente", esto es, sólo como individuo transcendental. En cambio, la esencia estrictamente abierta es suya "formal

y reduplicativamente"; no sólo se pertenece a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y formal carácter de realidad, en su propio "ser-suyo". Es su realidad en cuanto tal lo que es "suya". Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona. (SE, 504).

C) La "persona" es, pues, el modo de ser "suyo" de la esencia abierta. Así como en el orden constitutivo toda esencia, sin excepción, es "individuidad", así también la esencia abierta es en el orden constitutivo transcendental "personeidad". Personeidad es el tipo de individuidad de la esencia abierta. Y así como el individuo, transcendentalmente considerado, individualiza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella, así también la esencia abierta, por ser personeidad, "personaliza" (en principio) todo cuanto deriva de su talidad o adviene a ella: tiene "personalidad". La vida en su decurso biográfico es personal sólo por personalización. En y por sí misma no es "personal", sino rigurosamente "a-personal". Sólo es personal por ser la vida de un viviente que ya es persona, esto es, que tiene carácter de personeidad. Personeidad no es personalidad, pero sin personeidad sería

imposible la personalidad. No basta con decir que mis actos son los míos, los de cada cual, porque sólo con ello ni tan siquiera se ha rozado a la persona. Personabilidad no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que mis actos son míos porque soy mi "propio" mí, por así decirlo, esto es, porque previamente soy personabilidad. Persona es el "suyo" de la esencia abierta. Es un carácter transcendental (SE, 504-05).

Realidad personal no es sino realidad que es propia en cuanto realidad; es realidad sustantiva en propiedad. Esta sustantividad de propiedad, es pues, lo que constituye la persona. La cuestión está en que digamos más precisamente en qué consiste esta "propiedad". Toda realidad es, en cierto modo, propia; tiene, en efecto, sus "propiedades" constitutivas. Pero en su realidad no va inscrita formalmente el ser propiedad; es propia, pero no consiste en propiedad. Pues bien, la realidad personal es "propia" en una doble dimensión, tiene "propiedad" reduplicativamente: es propia porque al igual que todas las cosas reales tiene sus propiedades, pero además porque consiste formalmente en ser propiedad en cuanto propiedad. Sólo a esta realidad debe llamarse realidad en propiedad. Esta realidad reduplicativamente

propia es lo que significamos en la expresión "yo soy mío". Esto es lo radical: soy mismo porque soy mío. Y en esto consiste ser persona: en ser estructuralmente "mío" (PH, 3)

El carácter de la persona en sentido constitutivo, es decir, la realidad estructuralmente "propia", es lo que Zubiri denomina personeidad. Y el carácter de la persona en acto segundo, en sentido operativo, personalidad. La personalidad es algo que se va haciendo, que se va adquiriendo y formando, que incluso se puede ir deformando y perdiendo a lo largo de la vida, y que desde luego se va modificando en todo instante de ella. Nunca se es lo mismo en el rigor de los términos. En cambio, la personeidad, como carácter constitutivo y estructural del animal de realidades, es algo que se posee desde el primer momento de la concepción, y que jamás varía: siempre se es el mismo. La personalidad es algo a que se llega, es un proceso; la personeidad es algo de que se parte. La personalidad se tiene, la personeidad se es. La personeidad es el fundamento de la personalidad; ésta jamás podría otorgarnos aquélla; por el contrario, sólo porque la vida lo es de una realidad propia, puede ser más o menos apropiada por una persona. Por esto todas

las definiciones de la persona en términos de vida, de conciencia, de moralidad, etc., llegan demasiado tarde. Un animal de realidades es estructural y constitutivamente persona en el sentido de personabilidad. (PH, 4).

Pero en la historia se han hecho ciertas consideraciones sobre la persona "en acto primero", según recordamos en el primer capítulo de esta tesis. ¿Qué relación existe entre la doctrina de Boecio, la de Ricardo de San Víctor y la expuesta por Zubiri? ¿Y entre ésta y la escolástica de los "modos" positivo y negativo?

Zubiri afirma que su concepción de la persona tiene puntos de contacto con la de Boecio. Pero, sin embargo, no coincide formalmente con ella, porque la concepción de la realidad personal como carácter formal de una sustantividad, hace de aquélla algo más que un modo conclusivo de los elementos que la constituyen (cf. PH, 4). Es decir, la doctrina de Zubiri difiere de la de Boecio en el diferente concepto que de la realidad tienen ambos autores, éste como subjetualidad, al modo aristotélico, y aquél como sustantividad. Aún con puntos de contacto evidentes, también difiere de la de Ricardo de San Víctor, sobre todo

porque es distinto el concepto de inteligencia.

¿Y en relación con las teorías escolásticas del "modo positivo" y el "modo negativo"? "Las dos tesis, contesta Zubiri, en torno a las cuales se ha debatido tradicionalmente la filosofía en punto al problema de la esencia formal de la persona (la tesis del modo positivo y la del modo negativo), son, según se mire, ambas parcialmente falsas y parcialmente verdaderas. Parcialmente falsas, porque han planteado el problema tan sólo en términos de (subjetualidad), siendo así que la personabilidad no estriba en los caracteres (subjetuales), sino en el carácter de "propiedad" de la sustantividad. Pero son parcialmente verdaderas porque responden a dimensiones distintas del problema que no pueden confundirse. Desde el punto de vista constitutivo, es decir, en cuanto personabilidad, la persona en la concepción que hemos expuesto no se funda en ninguna modalización positiva de los elementos esenciales de la sustantividad, sino tan sólo en "no tener" más estructura que garantice, y por tanto constituya la sustantividad, que la inteligencia... Pero desde el punto de vista operativo, la cosa es esencialmente distinta. Porque al no tener más que inteligencia, el hombre

"tiene que" dar y da efectivamente a la totalidad de su vida y por tanto a su personalidad, un determinado carácter positivo que no le daría si la sustantividad le viniera constituida en última instancia, por algo superior a la mera inteligencia anímica; la figura que cobraré el hombre en su vida, sería distinta en ambos casos. La tesis del modo negativo es verdadera para los elementos constitutivos de la personéidad; la tesis del modo positivo es verdadera para la personalidad" (138).

En resumen: la persona como carácter de la sustantividad humana es, en acto primero y formalmente, la autoposesión de su propia realidad esencial.

Pero este ser personal es biográfico. "En acto segundo, este poseerse es justo la vida. Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad. La vida como transcurso es mero "argumento" de la vida, pero no es el vivir mismo. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente; pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo" (SE, 504). La persona como carácter de la sustantividad humana es en acto segundo, la vida en cuanto transcurso de la posesión de sí mismo. Es el punto que hemos de estudiar a continuación.

3. El hombre no sólo tiene una realidad personal (carácter transcendental de la persona en acto primero), sino que además es persona (carácter transcendental de la persona en acto segundo). La tipicidad transcendental no sólo afecta a su "realidad" sino también a su "ser". Es decir, no sólo tiene "personalidad", sino que es "personalidad". En este apartado hemos de preguntarnos, precisamente, por el ser del hombre (cf. SE, 403-17; 433-54), es decir, por ese Yo que va formando en acto segundo, operativamente, a lo largo de la vida. "En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente" (SE, 504). Sólomente "se es hombre" viviendo. Esta vivencia, en cuanto "apropiada" por el hombre, tiene tres planos, cada uno más radical que el anterior: el "yo", el "mí" y el "me".

El yo es la vivencia menos profunda de nuestra realidad personal, la más aparente, una vez alcanzada cierta evolución de la personalidad. En este "nivel del yo", el yo cobra su relieve inicial en oposición a un tú y a un él, de modo que no aparece tan sólo como lo subjetivo en oposición a lo meramente objetivo, sino como la auténticamente mío en oposición a lo que no es mío, sino tuyo o de él. A lo que se opone

el yo personal no es al no-yo en general sino a otros "yos" personales: al tú y al él. Pero esta oposición no es meramente numérica, como si se tratara tan sólo de tres ejemplares de la especie humana; si así fuera, serían tres unidades homogéneas e intercambiables. Pero no lo son; son, por el contrario, esencialmente irremplazables en su diversidad. Su distinción es por lo tanto intrínseca y cualitativa. Es una distinción formalmente personal: "yo, tú, él", son intrínsecamente un "mí, ti, sí".

Más profundo que ese carácter de oposición a lo otro (de sujeto frente a objeto, o de sujeto en comunicación con otros sujetos), está el carácter que expresa el mí, que nos remite a una más primaria autoposesión. "El problema del yo personal remite así al problema del mí" (PH, 3). El mí es una vivencia que envuelve un momento de mismidad: es lo que expresamos diciendo que yo soy "mí mismo". ¿En qué forma envuelve el mí la mismidad? No es una mismidad de mera identidad, como si se tratara tan sólo de un mí que es siempre el mismo; esto sería un mismo mí, pero no un mí mismo. Ser "mismo" pertenece al mí intrínsecamente como una nota estructural suya no en mera identidad, sino en profundidad, en "intimidad".

Intimidad no es interioridad ni en sentido psicológico ni en sentido metafísico (cf. SE, 492-93), sino que alude a la pertenencia apropiada por la que efectivamente vivo que lo mío es mío.

Este segundo estrato o estrato del mí, sin embargo, no es radical. En la vivencia del mí yo me apropio la realidad vivida en la vivencia, que es siempre y en algún sentido exterior a mí. De aquí que tenga que existir un tercer estrato, el más profundo, el del me, la vivencia primaria de mi propia autoposesión. En este tercer estrato me aparezco a mí mismo como una realidad que me es propia. "El me es una vivencia más honda y primaria que el mí" (PH, 3). El "ser mío" como acto primero, la personificación, es el fundamento estructural de la "vivencia" como acto segundo, la personalidad o vivencia del "me", la cual es a su vez el fundamento de la vivencia del "mí" en cuanto mismo y éste de la del "yo". En esta línea, el Yo consiste en remitirme por identidad a la mismidad real que soy: es mi propia realidad sustantiva la que está en acto de ~~ser~~ yo. En la respectividad que el hombre tiene consigo mismo se actualiza la realidad del hombre, y esta respectividad posibilita la reflexividad y la

conciencia refleja. Como para Zubiri, según vimos en el capítulo segundo, la actualización de una realidad en la respectividad es lo que debe entenderse por ser, resulta que el Yo es el ser del hombre (no su realidad). En este ser sustantivo que soy Yo queda reafirmada mi propia mismidad y pertenencia posesiva. La intimidad no es sino este "movimiento" de reversión de todo mi ser sobre lo que es mi propia realidad sustantiva (cf. SE, 380-81).

Todo lo que el hombre hace para seguir viviendo decanta nuevos rasgos en la figura de su ser sustantivo. A lo largo de su vida el hombre va configurando con lo que hace su ser sustantivo. Pues bien, a diferencia de la personalidad siempre la misma, la figura que va cobrando el ser sustantivo es la personalidad. La personalidad es la configuración del Yo como ser sustantivo. Es mi propio ser el que forzosamente he de hacer. Este es el origen metafísico de la inquiétude. Frente a la intimidad, que remite mi ser a mi realidad, está la inquiétude metafísica de una realidad que forzosamente tiene que trazar su ser. Es la inquietud del "¿qué va a ser de mí?". Es aquí donde radica el ser biográfico del hombre en el que lo vital y personal no está en el transcurso

sino en la autoposesión, que es por fuerza transcu-
rrente.

Que la vida del hombre, su biografía, su bios sea transcurrente, radica en la estructura de la vida como zoe; el carácter transcurrente de la vida biográfica radica en el carácter transcurrente de la vida biológica. Precisamente por esta radicación del bios en la zoe, la vida humana es constitutivamente cursiva y la autoposesión, en que consiste la vida, es argumental con un triple momento: continuidad conexa de acciones, concatenación de proyectos, trama transindividual de destinación. Por ello el hombre es agente: ejecutor de la continuidad del hacer; autor: decididor de proyectos; actor: acatador del curso destinacional. Agente, autor, actor, en estructura témpora. Frente al tiempo como duración -antes, ahora, después- el hombre es agente natural. Frente al tiempo como futuridad -pasado, presente, porvenir- el hombre es autor biográfico. Frente al tiempo como emplazamiento -comienzo, camina, fin- el hombre es actor personal. Tiempo unificado en la inquietud metafísica: el hombre está tensado de manera durante, esforzado en lo que va a ser de él, y abocado al

término de la muerte. La temporalidad personaliza
dora eleva el decurso a inquietud.

La personalidad que se va cobrando a lo lar
go de la vida depende ciertamente de condiciona-
mientos "naturales", pero pende sobre todo de la
apropiación personal de posibilidades. El hombre
se ve forzado a salir de su situación en cada mo-
mento y lo hace gracias a su carácter proyectivo.
El hombre es un ser singular que para seguir siendo
real tiene que dar el rodeo de la irrealdad con
los proyectos de su fantasía. Y este rodeo lo en-
frenta con sus propias posibilidades. Estas posibi-
lidades siempre son, claro está, "realidades", pues
se refieren a cosas reales: una mesa, una hacienda
agraria, etc. En cambio, en cuanto posibilidades,
no actúan sobre las demás cosas por su carácter for
mal y propio. Esto quiere decir que las posibili-
dades en cuanto tales no son "cosas-realidad", sino
"cosas-sentido". Claro que precisamente porque el
hombre está abierto a la realidad, lo está también
a las cosas-sentido. Las cosas-sentido son tales
sólo para el hombre. De ahí su importancia en Antro-
pología. ¿Qué son las cosas-sentido?

sentido Una mesa, la hacienda agraria son algo real
en cuanto tienen ciertas propiedades reales: peso,

color, etc., por lo que operan sobre las demás cosas. "En cambio, no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal y propio de mesa o de hacienda... Estas cosas, en su carácter formal y propio de mesa o hacienda... no son, formalmente, cosas reales. Son justo otra cosa, otro tipo de cosa: son posibilidades de vida. Claro está, que si no tuvieran sus notas reales, no serían tales posibilidades. Pero la recíproca no es cierta: las cosas pueden tener propiedades reales, incluso conocidas, y no ser, sin embargo, todas las posibilidades constituibles por aquellas. Hasta principios de siglo, el aire, a pesar de ser conocida su resistencia, no fue una posibilidad para viajar; lo fue tan solo el agua y la tierra... Posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de las cosas... Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto cosas-sentido" (SE, 105).

Para que haya cosas-sentido se requiere una versión de las cosas al viviente humano, porque el sentido es precisamente el carácter constructo (cf.

SE, 289-293; 354-357) de las cosas como momentos de la vida humana. En este carácter constructo se constituyen las posibilidades de vida. Las cosas-sentido son cosas de la vida, y ^(este) de es algo constitutivo de ellas, de modo que si desaparecieran (los hombres) las cosas sentido dejarían de ser tales, fuera lo que fuese de su realidad. Las cosas están en radical respectividad unas de otras (cf. SE, 428-433), y en ello se funda su "condición metafísica" (cf. SE, 198). Pero están también en respectividad con el hombre. Fundada en esa respectividad con el hombre las cosas quedan en un segundo modo de "condición" las unas de las otras. Precisamente la capacidad que tiene la realidad para estar constituida en sentido ^{es} la condición en que está la cosa. Al quedar por ello las cosas respecto de la plenitud de la sustantividad humana en condición de favorecer la o disminuirla entran en la dimensión de ser buenas o malas, en la posibilidad de ser buenas o malas para el hombre. Es incalculable el alcance metafísico de la condición así entendida. "Es la formación de la personalidad. La condición en este sentido "acondiciona" algo que ya es real" (SE, 198). Sin olvidar que el hombre mismo puede convertirse en

cosa-sentido para el hombre (139).

Las cosas-sentido son posibilidades de vida. En efecto, entre la nuda potencia y su acto el hombre ha de interponer a veces el esbozo de sus posibilidades. El hombre con las mismas potencias posee distintas posibilidades (cf. SE, 204; 515-16). En distintos momentos históricos, sin cambio de las potencias humanas, se le ofrecen posibilidades que antes no se le presentaban. Ahora bien, "la potencia pasa al acto por mera actuación; pero las posibilidades pasan al acto por aceptación o aprobación. De ahí que la actualización ya no sea mero movimiento, ni la actualidad mero hecho. La actualización es un suceder y la nota actualizada es suceso o evento... El hecho es la actualidad de una mera potencia; el suceso es la actualidad de una posibilidad" (SE, 515-516; cf. SE, 204). "Hecho" y "suceso" son dos "condiciones metafísicas", dos modos de respectividad al fundamento intramundano, origen del modo de respectividad al hombre que antes denominamos "condición" a secas. Las cosas tienen una determinada "condición" respecto al hombre porque antes tienen una determinada "condición metafísica" respecto al fundamento intramundano. "Respecto a su fundamento intramundano, la realidad tiene distinto carácter

según que aquel fundamento sea una potencialidad o una posibilidad. Hecho y suceso son las dos grandes diferencias de condición metafísica de lo real. No se distinguen forzosamente por razón de su contenido. La prueba está en que a veces una misma cosa puede ser por un lado hecho y por otro suceso. Pero la razón por la que es suceso es distinta de la razón por la que es hecho: son dos condiciones metafísicas distintas" (SE, 204). El hombre, por tanto, no es solo naturaleza porque cuenta con algo más que potencias y potencialidades. Cuenta, en efecto, con posibilidades. Pero no es solamente historia, porque las posibilidades radican en potencias y la apertura humana en un determinado "en sí" (cf. SE, 516; 319 y 500-503). El hombre es, pues, hecho y suceso, naturaleza y biografía. En el hombre no hay prioridad de la existencia sobre la esencia sino que ambas son consecutivas a una estructura transcendental, por la que debe comportarse con vistas al existir. El hombre no es existencia cino esencia abierta, y abierta sentientemente (cf. SE, 505-07).

La aceptación por la que la posibilidad se convierte en suceso implica dar poder a una posibilidad sobre otras. Implica anteriormente en muchos casos la creación de nuevas posibilidades, que se apropia

en función de lo que el hombre quiere hacer realmente de sí. "Esta determinación de un acto por razón de la realidad querida, es justo lo que llamamos libertad" (HRP, 20-21). Y es que la raíz de que algo pueda ser suceso está en una condición metafísica fundamental: la libertad. "Con la libertad tocamos a una nueva condición metafísica. Lo libre es ciertamente contingente; pero esto no constituye sino la índole negativa de la libertad: no ser necesario. Positivamente, lo libre está por encima de lo necesario y de lo contingente: es el modo de ser del dominio del acto, la "dominación" como modo de ser, el modo de ser de un acto de "posición absoluta", del acto de amor fruyente en lo real como tal" (SE, 203-04). El hombre posee libertad "de" y más formalmente libertad "para".

Por ella el hombre es capaz de actos de posición absoluta frente a sí mismo y frente a cualquier otra realidad. El hombre se autodetermina, aunque por su carácter sentiente su determinación está vinculada por un deseo. Su agápē extático tiene siempre algo de éros" (NHD, 358-59).

Con sus posibilidades el hombre proyecta la figura de su ser, lo que va a ser de él. Pero el hombre ha de apropiarse unas posibilidades entre otras,

es decir, ha de apropiarse posibilidades. Esto hace de él una realidad constitutivamente "moral".

"La realidad sustantiva cuyo carácter "físico" es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo -dice Zubiri- por realidad moral. Lo moral en el sentido de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitutivamente moral en el sentido explicado" (SE, 160-61). Dicho en otros términos, la "moral como contenido" depende de una moralidad más radical e ineludible, "la moral como estructura". Al animal le está dado el ajustamiento. El hombre tiene que hacer ese ajustamiento, tiene que iustum facere, es decir, tiene que justificar sus actos. Todo acto para ser verdaderamente humano tiene que ser "justo", es decir, ajustado a la realidad, coherente con ella, "respondente" a ella. Pero, entiéndase bien, se trata de una primera dimensión de la "justificación", justificación como ajustamiento. A esta primera dimensión denomina Zubiri moral como estructura. La justificación puede tener un segundo sentido, justificación como justicia. Consiste en que el acto se ajuste, no ya a la situación, no ya a la realidad, sino a la norma ética (fin último), ley natural, conciencia moral). "Justo" ahora

ya no significa simplemente "ajustado", sino que significa "honesto" (recuérdese que para Aristóteles y en cierto modo también para Santo Tomás, la justicia no es una parte de la virtud, sino toda la virtud. Es decir, que justicia puede tomarse como sinónimo de honestidad, como facere bonum). A esta segunda dimensión llama Zubiri moral como contenido. La primaria es la moral como estructura. El hombre, en cada uno de sus actos verdaderamente humanos y, desde luego, en el conjunto de su vida, no tiene más remedio que ser "justo" o ajustado a la realidad. Sin embargo, la disposición para hacer este "ajustamiento" de la moral como estructura puede ser, según el estado psicosomático en que el sujeto se encuentre, según el tono vital o temple (determinado por la salud o enfermedad, por "buena forma" o por fatiga) mayor o menor, suficiente o deficiente. Es entonces cuando se habla de "moral elevada" o bien de encontrarse "bajo de moral", "desmoralizado", etc. (140).

El hombre, pues, es moral porque ha de justificar la preferencia de posibilidades; la creación de nuevas posibilidades y la obturación de otras; la actitud general frente a determinadas posibilidades. Pero lo que de verdad ha de justificar, lo que va a califi-

de crear definitivamente su moralidad, es el proyecto general de su vida, la figura de su ser. El hombre ha de construir forzosamente su propia figura, ha de apropiarse su personalidad. En este marco puede ser moral o inmoral, pero no amoral. Hay, con todo, una posibilidad previamente apropiada que es la felicidad a la que debitoriamente está obligado. Perfección, felicidad y deber son, por tanto, tres momentos conexos, que configuran formalmente la vida moral del hombre.

La posesión de sí mismo, como realidad absoluta frente a toda otra realidad, no está dada de una vez por todas. La configuración de mi propio ser es transcurgente y problemática. Mi propio ser es cuestión de cada día. La inquietud, la inquietud por la figura de mi propio ser sustantiva, convierte a mi vida en constitutiva misión. Misión desde la realidad a la realidad en la realidad.

El hombre, en efecto, se realiza apoyándose en la realidad. Es la realidad el apoyo último del hombre, apoyo dinámico, que le posibilita y le impele. La realidad se presenta como fundamento, aquello en que está fundada la posibilidad de que el hombre viva como persona. Hay una fundamental ligadura personal del hombre a la realidad. Es la religación. Estoy religado intrínseca y fundamentalmente a la realidad, en tanto que última, posibilitante e impelente. Por lo mismo, la realidad en este respecto se me presenta como dominante, como Poder. Es el Poder de la realidad, que religa al hombre a lo último, a lo posibilitante,

a lo impelente. El hombre es un absoluto, porque está absolutamente fundado, y experimenta el poder de la realidad como religante. El hombre se realiza religadamente. Es en esta dimensión, la más radical, donde se abre el problema del hombre con Dios: de persona a persona en la religación. En el más profundo de los sentidos, el problema religioso es un problema personal.

La religación es, pues, "el fenómeno primario en que se actualiza" nuestro ser personal. De ahí que la religión no pueda considerarse como una propiedad o una necesidad del ser personal, sino como "una dimensión formal del ser personal humano. Religión, en cuanto tal, no es ni un simple sentimiento, ni un nudo conocimiento, ni un acto de obediencia, ni un instrumento para la acción, sino actualización del ser religado del hombre. En la religión no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser" (NHD, 374). La religión es primariamente una estructura física y metafísica del ser humano que aparecerá necesariamente en la vida personal humana, siempre que se alcance una auténtica vida personal, en la que la persona aparezca y se actualice como un absoluto relativo. Cuando el hombre se enfrenta con su propio ser ligado y lo reconoce y acata como tal, entra en el ámbito de lo religioso, sobre después ésta la forma con-

creta que sea. Esto aclara hasta qué punto y en qué sentido pueden darse verdaderas y falsas religiones sin dejar de ser auténticamente religiosas. (141).

La religación es la actitud radical: la ligadura a la realidad en cuanto realidad para ser. No es un vínculo físico ni una presión social, porque, como observa agudamente Zubiri, los vínculos físicos y las presiones sociales se refieren a lo que las cosas son (talidad) y no al carácter mismo de realidad (transcendentalidad). Nadie ni nada, sino la realidad misma, es la que nos fuerza a atender a su carácter de realidad con su triple momento de ultimidad, possibilitación e impelencia. El fundamento, es decir, la raíz y el apoyo de esta actitud radical es la realidad en su triple momento de última, posibilitante e impelente, a la que el hombre en la realización de su ser personal no puede menos de verse obligado. Lo real tiene por sí ese triple carácter de possibilitación, ultimidad e impelencia, por lo que se nos presenta como "dominante". Esto es algo que le compete a la realidad transcendentalmente, por ser real. Lo real, por serlo, tiene capacidad de dominarnos. Ahora bien, este sentido que la realidad tiene para el hombre, ni en este caso, ni en ningún otro,

es independiente de las propiedades reales que la realidad posee. A la capacidad que tiene una cosa real, en virtud de sus propiedades reales, para ser constituida en sentido, es a lo que en este contexto llama Zubiri condición. La condición es la capacidad de lo real para ser sentido, algo que pertenece a la misma realidad. La realidad, en cuanto tal, tiene una condición que la afecta y en virtud de la cual es dominante. Esta condición de dominancia real es el poder. Pues bien, a ese poder, en cuanto último, posibilitante e impelente le llama Zubiri nominalmente deidad.

Uno de los primeros caracteres de la deidad que se descubre, es el de la transcendencia. Transcendencia, no en el sentido de algo que está separado de las cosas de acá, sino en el sentido de algo que transcende a todas las cosas singulares y abarca el totum de la realidad: de ahí que se atribuya a la deidad el carácter de lo que está en alto y sobre todas las cosas, un poder altísimo y grandioso, que mantiene permanentemente una cierta identidad.

La religación religa al hombre entero. Como uno de los constitutivos del hombre es el espíritu objetivo que forma su mundo social y de la época, la

religación también afecta al espíritu objetivo. Esta dimensión objetiva tiene un carácter especial: cada persona está afectada por la presencia de las otras dando lugar a una actitud que, desde la dimensión de la religación, es lo que en primera instancia llama Zubiri religión. La religión no es, por tanto, sino la objetivación de la religación en sus dos vertientes: la individual -que es como vive el hombre lo religioso dentro del espíritu objetivo- y el cuerpo de la religión encarnado en dicho espíritu.

Ni en la "obligación" ética ni en la "religación" religiosa el hombre es un solitario. La "versión-a" es uno de los caracteres de su tipicidad transcendental, de su esencia abierta. La situación humana es una co-situación y el vivir humano un con-vivir. Esto le es esencial al hombre. "En cierto modo, cada individuo lleva esencialmente dentro de sí a los demás" (SE, 318). De aquí que los hombres se hallen afectados los unos por los otros. En un plano natural viene expresado esto formalmente por la habitud de alteridad, que nos descubre lo que es la socialidad. La socialidad es una habitud de alteridad en que la realidad vivida se hace común y en su comunización abre un "sistema" de posibilidades a la sociedad. Es-

te sistema define la presencia de la sociedad en la vida de cada cual. En virtud de su carácter definitorio es un auténtico cuerpo, cuerpo social. La realidad del cuerpo social es constitutiva topicidad. Uno será más o menos tópico según el grado en que viva de las vigencias de ese cuerpo social, que nos ha tocado en suerte, al que se recurre, y que constituye nuestro destino.

Pero en un plano no natural, sino personal, y por tanto rigurosamente transcendental, cuando los otros son los "otros como yo" se abre el campo de la comunión personal y de la comunidad entre personas en cuanto personas. El hombre no agota en sus actos meramente "sociales" su condición de persona abierta a las restantes personas. Además de "socio" (ciudadano, padre o hijo de familia, médico o ingeniero en ejercicio, miembro de una academia o de un casino, etc.), puede ser "prójimo"; y cuando lo es, crea un modo y una estructura de las convivencias a los que ya no conviene el nombre de "sociedad", ni siquiera el de "comunidad", si tal palabra se toma en el sentido de Tönnies; crea, en efecto, la peculiar convivencia diádica -múltiple y reiteradamente diádica- de la "proximidad", fundamento de una nueva y formal

doctrina personalista de la "comunidad". En sociedad, las personas conviven y se comunican objetivándose, haciéndose natura naturata; en comunidad como proximidad, las personas se comunican y conviven personificándose, realizándose como natura naturans en actos que llevan en su seno la libertad, la creación y el amor. De ahí que junto o frente a la Sociología haya que pensar en una nueva ciencia, la Plesiología, según la denominación de Laín Entralgo (142).

Recapitulemos. Era intento de este capítulo mostrar la dimensión transcendental del ser humano, radicada en su condición de persona. Para ello hemos comenzado encuadrando la persona dentro de la sintaxis respectiva de la estructura dinámica transcendental de la realidad. Así delimitada, hemos analizado en los párrafos segundo y tercero su momento constitutivo o personeidad y su momento operativo o personalidad. Si ahora quisiéramos resumir en una sola palabra el carácter más significativo de la vida personal, esta sería la de "vida inteligente" o, mejor aún, "vida del espíritu", siempre que la palabra "espíritu" se entienda adecuadamente.

La palabra griega que se corresponde exactamente con la latina spitirus y con la nuestra "espíritu", es pneuma, hálito, soplo. Un soplo más fino, según los estoicos, en el pneuma psychikón y menos sutil en el pneuma physikón. Con todo, la consideración del pneuma como "espíritu" es rigurosamente cristiana. Para el pensamiento cristiano, desde Filón de Alejandría, existen dos modos de realidad espiritual: el "espíritu puro" y el "espíritu encarnado"; y dentro del primero, espíritu increado y creador (Dios) y los espíritus creados o angélicos (143).

¿Cuál es la posición del "espíritu" dentro del hombre?. ¿Qué categoría metafísica posee el espíritu dentro de la constitución psicobiológica de la persona humana?. En la contestación a estos interrogantes se han definido dos posiciones netamente distintas.

a) Hay unos cuantos pasajes en las Epístolas paulinas, de inspiración indudablemente estoica, que hacen una tajante distinción entre alma (psyché, ánima) y soplo (pneuma, spiritus). El pasaje fundamental es el de la primera Epístola a los Tesalonicenses, que dice: "El espíritu (pneuma) vuestro todo entero, y el alma (psyché) y el cuerpo (sōma) se conserven sin tacha en el advenimiento de nuestro Señor

Jesucristo" (I The., 5, 23). Y en la epístola a los Hebreros se nos dice que la palabra de Dios es viva, eficaz y penetrante hasta la línea divisoria del alma y del espíritu (psychés kaf pneumatós) (Hebr., 4, 12; cf. Gal., 5, 16). En varios de estos pasajes, es piritu parece tener el sentido de principio de la vi da divina en el alma (cf. I Cor., 15, 45).

Muchos Padres de la Iglesia y pensadores cristianos primitivos, ante estos textos, comenzaron a pensar que sōma, psyché y pneuma eran elementos constitutivos del ser humano formalmente distintos. Jus tino escribe: "Así como el hombre no existe perpetuamente y el cuerpo no subsiste siempre unido al alma, sino que, cuando esta armonía debe ser destruída, el alma abandona el cuerpo y el hombre ya no existe, de la misma manera, cuando el alma debe cesar de existir, el espíritu de vida huye de ella; el alma no existe ya y vuelve, a su vez, al principio de donde había sido sacada". Parecida división tripartita de advierte en Taciano. Valentín, como en general todo el gnosticismo, distingue entre hombres materiales o carnales, psíquicos y espirituales.

El espíritu, pues, sería un elemento constitutivo del ser humano, juanto al alma, y al cuerpo;

el más elevado, sobrenatural y divino. De ahí que se identifique, en algunos autores, y tratando de interpretar a San Pablo, con la gracia santificante, que aquí pasa a formar parte constitutiva del ser humano. Esta es, por ejemplo, la posición de San Ireneo de Lyon (144).

b) Muy pronto, sin embargo, y bajo el influjo del aristotelismo, comienza a abandonarse esta posición esencialista, o consideración del espíritu como un elemento constitutivo del ser humano (al menos, de algunos de ellos). Esta evolución va en cierto modo unida a la historia de la palabra griega nous. Conocida es la procesión platónica del Uno al Espíritu (Nous), del Espíritu al Alma (psykhé) y de esta a lo sensible (145), así como su división estratigráfica en el cuarto libro de La República (Rep. 437-441) y en el mito del Fedro (Fedro, 246ss) ^{en} ~~en~~ tres niveles humanos de conocimiento y deseo: el elemento espiritual (nous), el anímico (thymós), y el sensorial (epithymía). En ambos casos, y dentro de una estructura tridimensional, el conocimiento puro o superior de las formas tal como son en sí mismas, en cierto modo el conocimiento de "lo celestial", lo espiritual, le está encomendado al nous, que se

constituye así en el estrato psíquico más elevado y específico del ser humano. De aquí que para Aristóteles, discípulo de Platón, el nous, la mente, sea "lo divino en nosotros" (Eth. Eud., VIII,2). ¿Pero en qué consiste exactamente este nous? ¿Cual es su posición dentro del ser humano?. Las doctrinas aristotélicas, no excesivamente unitarias, dieron lugar a no menos de tres interpretaciones distintas.

Para los intérpretes árabes del aristotelismo, Alkindi, Alfarabi, Avicena y Averroes, y siguiendo a Alejandro de Afrodita, existe una especie de "espíritu" o nous distinto del alma y superior a ella. Es el nous poiētikós o entendimiento agente, común para todos los hombres; cada individuo sólo posee como propio un entendimiento en potencia que, bajo la acción de ese entendimiento agente separado pasa de la potencia al acto (146). Para los árabes es el alma quien ve las cosas sensibles, y el nous el causante del conocimiento abstractivo, esencial de la realidad específica. En hombre tendría un cuerpo y un alma, y participaría de un tercer elemento supraindividual, el nous.

Los escolásticos cristianos modificaron sensiblemente esta teoría. El hombre estaría, en efect

to, compuesto de cuerpo y alma; pero el nous, el espíritu, no sería sino ese alma en cuanto espiritual e racional. El nous no era, por tanto, algo superior; el entendimiento agente es del alma y está en ella. Así se piensa desde Guillermo de Alvernia (147). Para los escolásticos, ser espiritual es algo opuesto a lo visible y palpable, estar libre de confinamiento a la materia y al espacio, y libre también de la sujeción a las leyes de la naturaleza inorgánica (148). El espíritu no es un elemento del mundo material, y "tampoco está unido con la materia con aquella unión intrínseca de ser que atribuimos al coprincipio psíquico de la vida biológico-animal, a la entelequia de las plantas y del "alma" solamente "sensitiva". Estas no tienen ninguna operación totalmente desligada de la materia, ningún sentido inmanente que trascienda las necesidades vitales, ningún ser desligado de la "comparte" material, Aunque no son materia, siguen estando "intrínsecamente" unidas a la materia. Otra cosa distinta sucede con lo espiritual. Puede estar en el hombre adherido de muchas maneras a la materia; pero posee obrar y ser propios. Al no estar ligado intrínsecamente a la materia correspondiéndole, como parte posi

tiva inversa, el estar elevado a un modo de ser superior. El ser espiritual perfectísimo en el subsistir está perfectamente "en sí mismo"; es operativo por sí y valor por sí; en otras palabras: existiendo en una unidad y simplicidad indivisible, se reconoce a sí mismo con perfecta conciencia, quiere con perfecta libertad de todo lo que no es su dinámica esencial, posee perfecto valor de sí" (149).

En resumen podemos decir que, para los escolásticos, el espíritu es lo espiritual del alma, por contraposición a lo vegetativo y sensitivo de ella. Es el mundo de las ideas universales, el mundo de los valores, etc. Willwoll resume así el pensamiento de la Escuela: "La idea de una sustancia completa, constituida de sustancias parciales o incompletas, la aplica Aristóteles sin escrúpulo también al hombre como ser viviente... El alma ^{humana} ~~espiritual~~ ~~espiritual~~, como alma vital y sensitiva, y la materia, son sustancias parciales unidas en la unidad del ser humano viviente... Como sujeto y fuente de la vida "espiritual" en el hombre se identifica con el de la conciencia sensitiva, en consecuencia, precisamente el alma espiritual, "debe ser considerada como forma del cuerpo", como "principio" del ser humano, en el compuesto de cuerpo y alma. No, ciertamen-

te, "en cuanto" es espiritual, es el alma humana "forma" del cuerpo, que lo "vivifica"; pero la misma alma es, al mismo tiempo, el sujeto de la vida espiritual, y en unidad de ser, con el cuerpo, el sujeto de toda la vida sensitiva y vegetativa en el hombre. Por tanto, la escolástica formuló la expresión, el alma "espiritual"; es, por sí misma, por su propio ser, la "forma del cuerpo", la que la da el ser viviente humano" (150).

Indudablemente esta no fue la opinión única de la escolástica, sobre todo de la franciscana, con su doctrina de la pluralidad de formas (San Buenaventura, Olivi, Escoto). Los teólogos franciscanos aún siendo aristotélicos, intentaron llegar a una noción de espíritu algo más holgada. Así, para Olivi, el alma vegetativa y el alma sensitiva solas informan inmediatamente al cuerpo humano; el alma intelectual o espiritual está unida al cuerpo únicamente por mediación de esas formas inferiores; sin embargo, todas ellas constituyen una sola alma, en cuanto que son formas de la misma materia espiritual. De ahí se deduce que, aunque constituya una unidad sustancial con el cuerpo, el alma intelectual no es su forma. Es la proposición que pronto será condena-

da, en 1311, en el Concilio de Viena. A partir de esa fecha, resultará imposible para un cristiano mantener que el alma intelectual o racional "no es por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano" (151).

De una u otra forma, tanto en la interpretación árabe, como en la tomista y franciscana, la doctrina aristotélica aparece siempre como fundante. En todas ellas "espíritu" es entendido como conocimiento inteligente y racional, como nous. La síntesis más cumplida de toda esta corriente se encuentra, quizá, en la declaración del Concilio de Viena: el alma racional es por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano. No existe, en resumidas cuentas, un tercer elemento sobreañadido al soma y a la psykhé. El espíritu es una parte o determinación del alma. De ahí la expresión, acuñada por la escolástica y que resume todo su pensamiento: "alma espiritual", en contraposición a las almas vegetativa y sensitiva.

La doctrina del "espíritu" lleva pareja, inevitablemente, una doctrina de la "gracia". Vimos que para los autores del apartado anterior, la gracia era un elemento constitutivo del ser humano, precisamente el elemento neumático o espiritual. ¿Y para los escolásticos?

modo. Si la naturaleza del hombre ya está plenamente constituida en su cuerpo y alma, la gracia, elemento creado por Dios que "advenit ad naturam iam plene constituta", ha de tener la categoría de "accidente" (es una qualitas), con lo que "lo sobrenatural" aparece como algo radicalmente "extrínseco" al hombre (152). Si en el apartado anterior la gracia pertenecía al orden de la sustancia, en el caso actual forma parte del de accidente. Y, en principio, no se ve que pueda considerarse de ningún tercer modo.

predilecto) ¿Sería posible radicalizar algo más el problema, y definir el espíritu, de modo mucho más originario y fundamental, como el modo originario de ser de la realidad personal? Los valores espirituales serían, pues, los pertenecientes a la esfera de valores del ser humano, intelectuales, éticos, sociales, culturales, religiosos, etc. No se trataría de un tercer elemento del ser humano, ni, en rigor, de una cualidad del alma humana, sino del modo de ser personal, de la realidad personal en cuanto personal. Es la persona, y sólo como una unidad, la que es espiritual. Así concibieron, en buena medida, el espíritu los Padres griegos. "El hombre tiene un cuerpo cuyo

modo de realidad vital se llamar carne (sarx). Tiene un alma (psykhé) como principio de animación y de vida, que está en todas las partes del cuerpo, pero que se desarrolla en el tiempo de su historia natural. Tiene un espíritu (pneuma), que abarca la totalidad de los momentos del tiempo, pero originariamente: el tiempo no es sino el despliegue de esa superior unidad transtemporal. Por esto el espíritu es a su modo eterno. Es lo que permanece en el hombre y por tanto su único y verdadero ser. Es él, entre todas las criaturas, aquella que más se asemeja a Dios, su predilecta criatura, eikōn, imagen suya. Esta imagen es el fondo del ser humano, su bien y su principio. De él emergen sus facultades de todo orden, y con ellas traza su vida en unidad íntima consigo mismo, en su fondo personal. No olvidemos esta estructura al hablar de la gracia. En el espíritu personal se manifiesta por excelencia el carácter originariamente unitivo del amor: replegado sobre sí mismo, el espíritu está en la eternidad atraído por Dios. Esa voz en la nada que es el acto creador, esa "llamada" al ser, es en el caso del espíritu algo especial; no es una simple llamada, es una "vocación". Aquí lo llamado no sólo "es llamado", sino que "consiste en ser

llamado"; de suerte que su ser pende de su "vocación divina". El espíritu no sólo tiene destinación y no sólo tiene vocación, sino que es formal y constitutivamente un ente vocacional. Este tender, mejor dicho, este de-pender, es el destino: Dios, como destino del espíritu, no es algo extrínseco a él, sino que se halla inscrito en el sentido mismo de su ser" (Zubiri, NHD, 441-42; cf. 439-40).

de r. l. Ser espiritual es ser capaz de intimidad, autoposesión, libertad e inteligencia. Y esto, aparte realidades superiores y transmundanas, sólo lo es la persona humana en cuanto persona. El alma humana es, sin duda, espiritual, puesto que no es material. Pero la persona humana como unidad es metafísicamente anterior a su alma y a su cuerpo; es la persona la que exige un alma y un cuerpo; y en este sentido puede y debe decirse que sólo la persona es espiritual, y secundariamente el alma. Tan es esto así, que no puede decirse que todas las personas sean espirituales en igual sentido, es decir, posean el mismo "tipo" de espiritualidad (del mismo modo que antes vimos que tampoco tenía el mismo "tipo" de vida psíquica). Uno de los más altos exponentes de la vida espiritual es, sin duda, la vida religiosa, y no todos los hombres

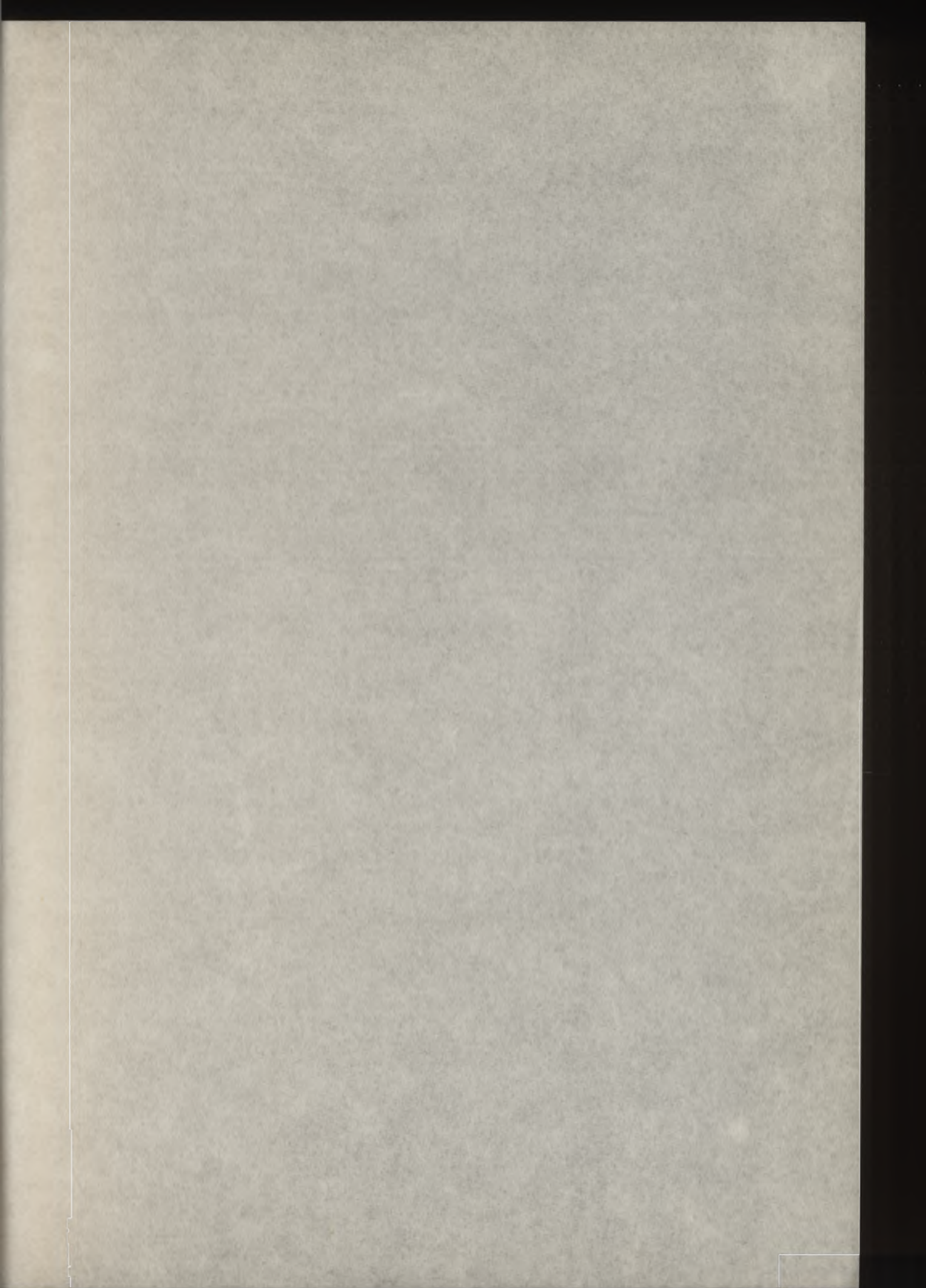
han tenido una religión del mismo "tipo". Expliquemos esto acudiendo, como en párrafos anteriores, al tema de la gracia.

"A mi entender -ha escrito Zubiri-, para la ciencia, y para la filosofía misma, el hombre es el animal inteligente, respecto del cual el animal racional, el homo sapiens, no es sino el estadio evolutivo final de aquél. Ahora bien, desde el punto de vista teológico, sólo el estadio del homo sapiens es el que cuenta; sólo a él pertenece el hombre de que nos habla la teología. El animal racional fue elevado a un estado que llamaríamos "teologal", descrito por el Génesis y por San Pablo. Ya no es mero animal racional sino animal racional teologal" (OH, 173). Esto, sin embargo, no puede considerarse evolución, pues no viene "exigida" por las estructuras anteriores; pero si no es exigida, así es "intrínseca", y por eso se llama elevación. Y esta elevación, que no se da en los hombres pre-racionales, no tiene tampoco que coincidir con el primer hombre racional. "Una vez alcanzado este nivel, su elevación al estado teologal tampoco tiene por qué coincidir forzosamente con la aparición del primer animal racional... En su hora, el animal racional, el homo sapiens, ha sido elevado a

ese estado teologal, constituyendo así el hombre de que nos habla el Génesis y del que desciende toda la humanidad actual" (OH, 173).

En esta tercera posición advertimos, pues, que la gracia no es un elemento o sustancia junto al cuerpo y al alma, ni es tampoco una qualitas del alma. La gracia, como toda la vida teologal del hombre (153), y en general como toda su vida espiritual, pertenecen formal y primariamente a la persona humana, y de modo rigurosamente histórico.

El hombre, en perspectiva transcendental, es persona. Como acto primero, esa persona es personelidad. En acto segundo es vida personal, personalidad. Y esa vida personal es lo que denominamos "vida del espíritu".



SEGUNDA PARTE

TEORIA DE LA ENFERMEDAD HUMANA

"Enfermo sólo puede estar un ser personal, porque sólo una persona tiene fines que cumplir"

(O. Schwarz)

"El protofenómeno de una antropología médica consiste en esto: el hombre enfermo tiene una necesidad, exige ayuda y llama para ello al médico"

(V. von Weizsäcker)

C A P I T U L O V

REALIDAD Y SENTIDO DE LA ENFERMEDAD

EN LA MEDICINA ANTIGUA

Califícase de "antigua" o "moderna" una ciencia, en nuestro particular caso la Patología, cuando se entiende, ya al modo antiguo o "aristotélico", ya al moderno o "galileano"; o, en otra formulación, cuando por la palabra ciencia se quiere significar, bien la epistēmē antigua, bien la scienza nuova. Las consecuencias de este segundo modo de acceder a la realidad y sentido del hombre enfermo serán estudiadas en los dos próximos capítulos. En el presente intentamos bosquejar de modo sucinto lo que fue la enfermedad, en su doble momento de "realidad" y "sentido", para el médico antiguo.

¿Pero quiénes son, de hecho, "médicos antiguos"? Fundacionalmente, Alcmeón de Crotona, Hipócrates y los hipocráticos. En la plenitud del saber y de la estructura, Galeno de Pérgamo, quien hizo de veras de la medicina un sistema riguroso, apoyado en la doctrina de los grados del saber que siglos antes elaborara Aristóteles. Aristóteles y Galeno son los dos personajes claves de una historia -"aristotelismo" y "ga-

lenismo"- que se continúa hasta más acá del Renacimiento. Sólo la aparición y consolidación de la ciencia moderna pondrá poco a poco en tela de juicio los principios del saber antiguo. El sentido último de los próximos capítulos será demostrar que el proceso de superación del aristotelismo y del galenismo, iniciado en el siglo XIV, aún no se ha consumado, y aún habrá de provocarnos insospechadas sorpresas.

A la hora de estudiar en un ejemplo paradigmático el sistema de la medicina antigua, y más concretamente de su Patología, creo conveniente fijar la atención en un momento muy tardío respecto a Aristóteles y Galeno, pero de gran elaboración intelectual de sus doctrinas, pues en él se alcanzó un importante conocimiento de sus obras y una rigurosa sistematización de sus ideas. Me refiero al periodo "escolástico", principalmente de los siglos XIII y XIV. Se elabora en él una "Filosofía escolástica" y pronto, en su seguimiento, una "Patología escolástica". Veamos, muy sumariamente, cómo se gestó este proceso.

A fines del siglo XII y durante todo el XIII europeo se produjo un fenómeno cultural que despegó a la cultura occidental de la pura repetición, cristianizada, del arabismo. Se trata del descubrimiento

del "nuevo Aristóteles", por obra de un número crecido de traducciones greco-latinas que culminan en las de Roberto Grosseteste (1175-1235), Bartolomé de Messina (1262?) y Guillermo de Moerbeke (1215?-1286?). El "nuevo Aristóteles" es arma que esgrimen Alberto Magno, Buenaventura de Fidanza, Tomás de Aquino y Duns Escoto para la reforma de la filosofía, creando un sistema nuevo en muchos puntos respecto al árabe. Además, a fines del siglo XIII las Facultades de Artes comienzan a transformarse en verdaderas Facultades de Filosofía. Una nueva filosofía, la más propiamente denominada "filosofía escolástica".

La "medicina escolástica" se construye al arrimo de este "nuevo Aristóteles" que los futuros médicos aprenden en las Facultades de Artes y Teología: en París, por ejemplo, la formación básica de los médicos se desarrollaba en la Facultad de Artes, recibiendo en ella una base intelectual para los problemas centrales de su quehacer (154). Tras ese "nuevo Aristóteles" los estudiantes recibían en lo que ya era propiamente formación médica las doctrinas del "viejo Galeno", transmitido por la tradición grecoárabe. Recordemos que las traducciones directas de Galeno del calabrés Nicolás de Reggio (1317-1345), sobre todo del tratado de usu partium son en un siglo posteriores a

las aristotélicas y sólo tuvieron una influencia escasa. "Todo el mundo hablaba de Galeno, pero en la interpretación de Avicena, Rhazes y 'Alī 'Abbās" (155).

La renovada aristotelización del pensamiento médico tuvo como consecuencia que los conocimientos médicos se estructuraran conforme a la escala aristotélica de los saberes: tékhnē o ars, phrónēsis o prudentia, epistēmē o scientia, sophía o sapientia, agrupados los dos últimos por los escolásticos en un apartado común, scientia proprie dicta seu speculativa, y los dos primeros en el de scientia analogice dicta seu practica. La importancia de esta división en el ámbito médico adviértese en Arnau de Vilanova, cuyos dos libros médicos de más altos vuelos aluden a tal división en su título: Speculum medicinae o Introductorium medicinalium speculum, y Breviarium practice... a capite usque ad plantam pedis. Mas en la medicina del siglo XIV, y sobre todo del XV, la armonía entre speculatio (intento de conocer las cosas de modo deductivo y esencialista) y praxis (el experimentum y la inducción como principios del conocimiento útil de las cosas) comenzó a entrar en crisis. Su resultado, la definitiva suplantación de la epistēmē antigua por la scienza nuova.

Los dos diferentes momentos, especulativo y práctico, en que se monta la actividad cultural y médica de la época escolástica tuvieron desigual fuerza y muy diversa estima social. El saber médico apriorístico y esencial, la epistēmē médica, fue el único objeto digno de enseñanza universitaria. Frente a ella, el saber práctico estaba mal reglamentado y careció de categoría universitaria, teniendo las facultades un muy superficial control de él. Pero frente a este estatuto cultural, existía otro social más bien inverso, siendo los cirujanos y otros sanitarios no facultativos quienes más prestigio tenían y gozaban de mayores privilegios y deberes políticos.

Nuestra exposición intentará ser fiel al sistema mental del médico escolástico que enseñaba en las Universidades de Bolonia (Taddeo Alderotti), París y Padua (Pietro d'Abano) o Montpellier (Arnau de Vilanova). Este sistema, medularmente aristotélico, puede ser representado en el siguiente cuadro:

GRADOS ARISTOTELICOS
DEL SABER

sophia
epistēmē

phrónēsis
tékhnē

NIVELES ESCOLASTICOS
DE LA MEDICINA

I.- MEDICINA ESPECULATIVA

- 1) Medicina y "sapientia"
- 2) La medicina como "scientia"

II.- MEDICINA PRACTICA

- 1) Medicina y "prudentia"
- 2) La medicina como "ars"

Ateniéndonos a este orden, dividiremos la exposición en dos partes, la primera dedicada a la medicina especulativa, en sus dos momentos de sapientia y scientia, y el segundo dedicado a la medicina práctica, tanto como prudentia como ars. Finalmente, y en un tercer apartado, se relatará la declinación de la Medicina antigua y el sentido histórico de la que inmediatamente comienza a aparecer.

1. Denomínase Medicina especulativa en la Baja Edad Media a la medicina propiamente universitaria. Especulativa era la ciencia que los estudiantes aprendían en la Facultad, aunque ésta les exigiera ejercicios prácticos, para los que, por ejemplo en París, disponían del privilegio de practicar en la propia ciudad y sus cercanías.

Los dos grados del saber especulativo son, según los aristotélizantes escolásticos, la sapientia y la scientia.

1) Medicina y "sapientia".— El médico escolástico tiene plena conciencia de no ser un sabio (sapiens, sophós). Pero piensa que para dar razón de su enfermedad es preciso una cierta sapientia, en parte filosófi-

ca, en parte teológica. La teología, en efecto, es para el médico escolástico quien debe contestar a la pregunta; ¿Qué sentido tiene la enfermedad dentro de una concepción cristiana de la vida?, mientras que la pregunta filosófica será: ¿Qué es, en realidad, la enfermedad humana?

Parecen haber sido los Padres alejandrinos y capadocios (San Atanasio, Gregorio de Nisa) los primeros en elaborar una doctrina teológica de la enfermedad. Pero el empeño que ellos iniciaron continúa, y a través de San Agustín, Beda el Venerable, San Anselmo y Santo Tomás de Aquino, la respuesta de los teólogos se va modulando poco a poco, hasta adquirir la forma que opera en la mente de los patólogos medievales, a partir de la segunda mitad del siglo XIII. He aquí, concisa y sistemáticamente expuestos por Lafn Entralgo (156), los puntos principales de la "teología de la enfermedad" que como momento del diagnóstico late en la patología de la Baja Edad Media.

1) La enfermabilidad del hombre -su constante disposición a padecer enfermedad- sería consecuencia de la vulneratio que a causa del pecado original padeció la naturaleza humana. Una humanidad exenta de pecado original no habría padecido enfermedad, como no

la padeció Adán -por los dones preternaturales y sobrenaturales que perfeccionaban su naturaleza, no por lo que ésta era en sí misma- en estado de justicia original.

2) La enfermedad en cuanto tal -esta disentería, esta fiebre- no es, en principio, consecuencia del pecado original, sí del pecado personal. Es, si, ocasión en que concreta y sensiblemente se manifiesta la vulneratio de la naturaleza humana.

3) La enfermedad en cuanto tal no tiene sólo realidad natural, tiene también sentido, significa algo en la economía individual y colectiva de la existencia humana. El sentido de la afección morbosa consiste en poner a prueba la condición moral del hombre, en cuanto que tal afección es a la vez ocasión de pecado (la enfermedad como causa o motivo de desesperación, ira, presunción, etc.) y ocasión de mérito (la enfermedad como sufrimiento no merecido que cristianamente se acepta y se padece).

Tales son las relaciones, de todo punto fundamentales, entre medicina y teología, la forma suprema de la sapientia. Pero la medicina, evidentemente, no es teología. Más aún, el médico escolástico pone gran empeño en aclarar que tampoco es filosofía, el otro mo-

do de la sapientia humana. La sophia es un modo de saber de todo lo existente en cuanto tal, mientras que la medicina trata exclusivamente del cuerpo humano in quantum sanabile, según la definición de Arnau de Vilanova, o scientia humani corporis ut sanabilis procurativa, como escribe Pietro d'Abano (157).

Filosofía y Medicina tienen distinto objeto material, y como scientiae specificantur et distinguuntur per objecta, medicina y filosofía son dos cosas rigurosamente distintas. Tal es, por ejemplo, la opinión de Arnau de Vilanova: el filósofo natural investiga la causa primera -"la filosofía se ordena a todos los fines"-, el médico solamente lo que es útil para la curación. Este modo de pensar, razona Arnau, se apoya en el propio Aristóteles, quien afirma que "de un modo se ha de investigar en metafísica y de otro en otras cuestiones". Así lo entendieron, según Arnau, "los dos principales de la medicina Hipócrates y Galeno, quienes, como hombres de entendimiento, no desorbitaron los términos de la consideración medicinal". "Quien se deja arrastrar por las curiosidades filosóficas traspasa los límites de la Medicina".

2) La Medicina como "scientia": Si distintas en su objeto material, la Patología y la Filosofía

tienen, en el aristotelismo, parejo objeto formal, por cuanto ambas intentan llegar al "verdadero saber" de las cosas. En el acceso al momento de verdad del ser de la cosa comulgan el patólogo y el filósofo escolásticos. Y a este intento de estudiar sub specie essentialis un ámbito determinado de la realidad es a lo que Aristóteles denominó epistēmē y los escolásticos scientia. La Medicina teórica, la Patología no son sapientia, sino scientia, pero entendida ésta no al modo nuevo o moderno, sino al aristotélico y escolástico: cognitio rei per causas, o cognitio corta et evidens per demonstrationem acquisita. La epistēmē médica no es un saber notativo (deixis) cualquiera sobre la enfermedad, y en esto se diferencia de la empeiria, sino un saber apodíctico o demostrativo (apó-deixis), riguroso, exactamente como el filosófico, aunque distinto de él. Este carácter formal es el que convierte un saber en digno de ser enseñado en el Studium generale o en la Universitas magistrorum et discipulorum. De aquí que la medicina escolástica especulativa o universitaria sea rigurosa epistēmē y que los niveles empíricos del quehacer médico tuvieran una existencia extra o infrauniversitaria. No puede extrañar por ello que, como ha demostrado Paniagua Arellano (158), la síntesis de Medicina teórica de Arnau,

el Speculum medicinae se escribiera en sus años montepesulanos, a diferencia de sus tratados prácticos, ni que el Conciliator de Pietro d'Abano fuese redactado durante el magisterio de éste en París.

La medicina escolástica, la que se enseñaba en las universidades bajomedievales es concebida por sus autores, con todo rigor, como epistēmē, scientia. ¿A qué conduce este modo de entender la enfermedad humana?

La epistēmē -ha escrito Zubiri- (159) consiste en hacer que el objeto, lo que él es (ti)^a muestre (deixis) desde sí mismo (apó) ese momento de "por qué" (dióti) por el que le compete necesariamente una cierta propiedad. Esta apó-deixis es, pues, de-mostración, que acontece en un acto mental de estructura sumamente precisa: el lógos. La afirmación de que un sujeto (S) tiene necesariamente una propiedad (P) es un lógos. Y por esto la estructura mental que conduce a este lógos se llama lógica. La Lógica es el camino (méthodos) de la epistēmē, que conduce al lógos de lo que la cosa "es" necesariamente. En ese camino hay un principio (arkhē), el "de dónde" (hóthen) del logos de la conclusión. De aquí que la epistēmē consista, en un primer momento, en el conocimiento de la cosas por sus

principios, cognitio rei per causas

A) Las causas de la enfermedad. Aristóteles distinguía, según es bien sabida, cuatro tipos de causas: material, formal, eficiente y final. El médico escolástico intenta por todos los medios a su alcance realizar el programa científico de Aristóteles investigando las de la enfermedad. Rei scientia non acquiritur, neque completur, cum causas habuerit, nisi per sui causas sciatur, había escrito el médico Avicena en su Canon. Y Arnau afirma que "de ningún modo podrá obrar rectamente, ni esperar buen efecto, quien no conozca la forma de la enfermedad y sus causas" (De diversis intent. med., c.I). De ahí que Arnau acometa resueltamente la tarea en el Speculum, "en el que llega a la perfección la elaboración por parte del médico de la doctrina de Aristóteles" (Paniagua Arellano).

Defínese la causa material en la filosofía escolástica, en seguimiento de Aristóteles (Phys. II 3) como substratum permanens potentiale et determinabile mutationis physicae. Trasladando el concepto a la medicina, Arnau piensa que es la materia susceptible de recibir la actualización de la enfermedad al empuje de la causa eficiente, colaborando a la implantación de la

enfermedad manifiesta y sensiblemente, pero sólo "con pasiva potencia". Viene a identificarse con el ámbito de las res naturales principales (elementos, compleciones, humores, miembros, virtudes, operaciones y espíritus).

En segundo lugar está la causa formal, que los escolásticos definen como actus intrinsecus determinans et specificans causam materiale, o como principium determinativum et specificativum. En medicina, piensa Arnau, como buen galénico, esta causa debe identificarse con la "causa dispositiva" (la aitia proëgumenē de Galeno), agregando: "Son causas que preparan o inclinan al cuerpo para recibir la impresión de las otras causas generadoras de enfermedad... Por eso acaece que de diversos cuerpos que sufren la acción de una misma causa eficiente unos caen en la enfermedad y otros en modo alguno" (Speculum, cap. XC), y se corresponden, al menos parcialmente (Arnau piensa que en ciertos casos también las res non naturales y las res praeternaturales pueden ser causa formal de enfermedad), a las que Arnau denomina res naturales secundarias (sexo, edad, color y hábito o figura del cuerpo), es decir, las variaciones individuales entre los hombres.

En tercer lugar, la causa eficiente, que la

Escuela, interpretando de nuevo al Estagirita (Phys. II 3) definió ~~como~~ como principium a quo primo profluit motus. El principio activo de toda mutación, la aitía prokatarktikē de Galeno. Así lo entendió Arnau, para quien la causa eficiente "engendra la enfermedad manifiesta y evidentemente, con activa potencia". El catálogo de las causas eficientes es el de las res non naturales (continente, ejercicio, complexiones ingeridas, sueño y vigilia, inanición, y repleción, pasiones anímicas, clima, coito, trabajo, juego, baño y costumbre).

En cuarto y último lugar, la causa final, que el escolástico concibe tanquam terminus movendi mediante appetitione causam efficientem ad operandum o, según Aristóteles, id cuius gratia cetera fiunt. La causa final viene a corresponder a la aitía synekikē, causa continente, conjunta o inmediata de Galeno. En la terminología de Arnau denominase innaturalis dispositio (diáthesis), lo que constituye formalmente la aegritudo (el páthos de Galeno). En el mismo sentido Bartolomeo Montagnana afirma que la enfermedad (morb^{us}) de un individuo se halla compuesta de varias aegritudines cuando la totalidad de los síntomas percibidos parece depender de varias causas inmediatas o "continentes" más o menos independientes entre sí.

C U A D R O I I

I.- CAUSAS MATERIALES: "RES NATURALES" PRINCIPALES

A) Estructurales:

- 1.- Elementos
- 2.- Complexiones
- 3.- Humores
- 4.- Miembros

B) Dinámicas:

- 5.- Virtudes o fuerzas
- 6.- Operaciones
- 7.- Espíritus

II.- CAUSAS FORMALES (AITIA PROËGOUMENĒ): "RES
NATURALES" SECUNDARIAS

- 1.- Sexo
- 2.- Edad
- 3.- Color
- 4.- Hábito o figura del cuerpo

III.- CAUSAS EFICIENTES (AITIA PROKATARKTIKĒ): "RES
NON NATURALES"

A) Principales:

- 1.- Continente (aire y vestidos)
- 2.- Ejercicio (movimiento y reposo)
- 3.- Complexiones ingeridas (alimentos, medicinas y venenos)
- 4.- Sueño y vigilia
- 5.- Inanición y repleción
- 6.- Pasiones anímicas.

B) Consecuentes:

- 7.- Clima
- 8.- Coito
- 9.- Trabajo
- 10.- Juego
- 11.- Baño
- 12.- Costumbre

IV.- CAUSA FINAL (AITIA SYNEKTIKĒ): "RES CONTRANATURALES"

Páthos e aegritudo: innaturalis dispositio.

y complementario, material.

Así efectuado el análisis per causas del hecho afflictivo, es posible dar una definición de ella que sistetice los diversos elementos aislados. Así lo hace Arnau cuando escribe: Aegritudo est innaturalis membri vel corporis dispositio, qua sensibiliter et immediate laeduntur in ipsis actiones naturae (Speuulū, c.I). La aegritudo o innaturales dispositio (causa final) es, por tanto, una laesio (causa eficiente) membri vel corporis (causa material), en sus actiones naturae (causa formal).

Pero la aegritudo aún no es auténtica enfermedad, sino causa de la enfermedad; a ésta, los médicos escolásticos la denominaron morbus. La enfermedad (morbus), como cualquier otra realidad, tiene un cuádruple "principio" (arkhē) de conocimiento para entenderla científicamente. Pero ese "por qué" (diēti) conduce ineludiblemente a la pregunta por el "qué" (tī) de la enfermedad. Con lo que la cuestión actual ha de enunciarse en los términos siguientes: ¿qué es una enfermedad (morbus)?

La pregunta por el "qué" de la enfermedad (morbus) es la pregunta por lo que en la enfermedad hay de "universal"; y este común o universal, en la lógica escolástica, puede entenderse en un doble sentido distinto y complementario, material y formalmente, lo que ori-

gina los praedicamenta (universale materialiter sump-
tum) y los praedicabilia (universale formaliter sump-
tum). Analicemos, pues, el qué de la enfermedad (mor-
bus) a la luz de estos dos momentos de la ciencia espe-
culativa medieval.

B) Las categorías reales ("praedicamenta") de la
enfermedad. El estudio de la natura realis de la en-
fermedad o momento "material" del universal morbis
equivale a la respuesta al siguiente interrogante:
¿qué categoría metafísica corresponde al fenómeno mor-
boso?

Todas las realidades finitas existentes y posi-
bles, afirmaban los escolásticos y, en general, todos
los filósofos prekantianos, se ordenan en diez clases
o géneros supremos: substantia, quantitas, qualitas,
relatio, actio, passio, ubi, quando, situs y habitus,
que pueden agruparse en dos más generales: el de "sus-
tancia" (est id, quod est subiectum) y el de "acciden-
te" (non est id, quod est subiectum, sed inest in su-
biecto).

Postergando momentáneamente la cuestión de la po-
sible consistencia (substantia) del fenómeno morbo-
so, es patente, ya a primera vista, el carácter "acciden-
tal" de toda enfermedad. ¿Pero cuál de las categorías

accidentales le conviene propia y formalmente?

Toda enfermedad es, por lo pronto, una passio más o menos localizada (situs), por la que el sujeto constituitur patiens, y una cierta reacción ante ella (actio) en que el organismo constituitur agens. Tales acciones y passiones se realizan temporal y espacialmente, es decir, en un ubi y un quando, y con carácter, ya permanente (héxis, habitus), ya transitorio (diáthesis, dispositio). Toda enfermedad, por otra parte, supone una alteración (qualitas) en más (hyper, super) o menos (hypó, sub), por lo que también la categoría de quantitas queda afectada. Y, en fin, la alteración morbosa necesita para su precisa conceptuación de la categoría de relatio, toda vez que es, al menos para el médico escolástico, un orden accidental que sólo tiene sentido en relación a otro orden previo y más fundamental (ordo adventitius qui in puro respectu consistit), el de la salud.

La enfermedad afecta y participa de todas las categorías accidentales, aunque de cada una bajo respecto distinto. Para Pietro d'Abano el modo fundamental de esta participación es el predicamento de cualidad (qualitas), aun cuando la afección morbosa, Pietro d'Abano lo reconoce expresamente, pueda también referirse a las restantes categorías: licet mor-

bus fundetur aliquando, in aliis praedicamentis. El considera especialmente la relación que la qualitas, la positio y la quantitas pueden tener con la disposición morbosa; y puesto que una categoría se apoya a veces en otras, él se esfuerza en demostrar la conexión de todas ellas con la qualitas, cuando de la enfermedad se trata (laín Entralgo).

La enfermedad participa de las nueve categorías accidentales, ¿pero es un "accidente"? O, dicho de modo inverso, ¿es o no es una "sustancia"?

El filósofo escolástico distingue muy nítidamente dos modos de la sustancia categorial: la sustancia primera (este caballo) y la sustancia segunda (el caballo). Substantia prima est individuum, substantia secunda est substantia universalis seu quidditativa. De una u otra forma, cargando el énfasis, ya en la sustancia primera, ya en la segunda, los escolásticos concedieron a ambas no sólo realidad lógica, sino también ontológica. A condición de puntualizar inmediatamente las diversas interpretaciones dadas en cuatro clásicas posturas, puede afirmarse que, en líneas generales, hay una sustancia universal y específica, natura aut quidditas communis (esta hombreidad), que mediante determinaciones, ya materiales (Santo Tomás)

ya formales (Escoto), adquiere el carácter de sustancia singular completa, pues contraen la especie ad esse hanc rem, hoc aliquid o suppositum (este hombre).

Las cuatro posturas básicas que sobre este tema acontecieron en el seno de la escolástica son: el realismo exagerado, el realismo moderado con individuación, ya ex parte materiae, ya ex parte formalitatis y el nominalismo. Analizaremos cada una de ellas y su repercusión en la medicina teórica.

a) La primera actitud la constituye el realismo extremado o universalismo sustancial, del que participan todas y cada una de las cosas sensibles. Así^a existe la humanitas o natura humana, participada por todos los individuos humanos. Esta forma de realismo fue la enseñada por Escoto Eriúgena y Remigio de Auxerre y, más o menos dosificada de ejemplarismo, la adoptaron San Anselmo, Odón de Tournai, Guillermo de Champeaux, Bernardo y Teodorico de Chartres, Clarembaldo de Arras, Guillermo de Conches y más tarde San Buenaventura. El problema de la sustancia individual es resuelto mirando al individuo desde la presunta realidad radical del género. Lo verdadera y originariamente real -piensa, por ejemplo, Guillermo de Champeaux- es el género;

el cual produce y contiene realmente las especies y los individuos que a él pertenecen. Los universales parecen ser las "cosas" (res) más sustanciales y originarias. Los géneros serían, por tanto, sustancias unitarias e idénticas; y los caracteres específicos e individuales de los individuos que a cada uno de ellos pertenecen, accidentes de la sustancia genérica. La realización material y sensible de la forma universal y única, su "individuación", la constitución de la sustancia individual, el hoc aliquid, es visto como una "accidentalización" de la radical sustancia del género.

¿Hubo médicos que trasladaran estas doctrinas a la comprensión intelectual de su quehacer profesional? Los médicos bajomedievales pensaron que sí, y a ellos se refieren alguna vez, casi siempre denominándolos antiqui doctores o epígonos de antigua doctrina. ■ Emothoici (léase, methodici) -escribe Arnau de Vilanova- sola universalia contemplantur (De vinis). Y Pietro d'Abano polemiza contra los methodici o artificiales, que sólo consideraban en su ciencia los conceptos universales, particularia vero despicientes et media; para ellos, quanto aliqua erat universaliora tanto plus medicinae necessaria existebant.

La enfermedad (morbis) tendría una formal y pri-

maria consistencia universal o específica, correspondiente a las species morbosae que, en cuanto "accidentalmente" individuadas en un sujeto determinado, constituirían las aegritudines. Pero esta posición fue, más que seguida, combatida por todos los grandes médicos escolásticos.

b) Corrigiendo la exageración anterior surge una segunda postura, la más popular en filosofía y medicina escolásticas, que comienza expresándose con la famosa distinción entre el universal ante rem (las ideas ejemplares en la mente divina), in re (las ideas o las formas unidas a la materia en los seres corpóreos individuales) y post rem (las ideas o las formas despojadas de la materia en la mente humana). Así aparece en Gilberto Porreta, San Alberto Magno y en Santo Tomás de Aquino (cf. II Sent., d.3 q.2 ad 1), alcanzando en las obras maduras de este último su formulación precisa y matizada. Nuestra actual cuestión nos centra en el análisis del universal in re, preteriendo el del universal post rem al estudio de los praedicabilia.

Cada individuo es una realidad sustancial completa y concreta; pero es, además, un compuesto de "forma" y "materia", con lo que en esa sustancia singular puede y debe distinguirse un momento de "universalidad"

(el universal in re) y otro de "individualidad". La forma separada, en efecto, sería rigurosamente específica, aun cuando en el mundo extramental no exista sino cum fundamento in re, en la realidad de cada cosa individual. La forma del león existe realmente no más que fundada en la realidad concreta de cada león, pero es idéntica en todos los leones: ella es, por tanto, la que constituye la especie leonina. La forma otorga al ser individual su aliquid esse, su "ser algo". Entonces, ¿en virtud de qué está constituido como individuo cada león? La respuesta de Santo Tomás es terminante: en virtud de su materia. Así como la forma es el momento específico de la sustancia individual, la materia prima constituye su momento individuante. La sustancia corpórea completa resultante es individua y, en un segundo momento, signabilis por los accidentes, que se individualizan por su recepción en la sustancia o sujeto. El accidente de cantidad (quantitas dimensiva), ya individualizado por su recepción en la sustancia, sirve a su vez de individualizador, al hacer posible que la sustancia pueda multiplicarse numéricamente en muchos individuos sustanciales distintos dentro de la misma especie. De aquí que para Santo Tomás, en síntesis, el principio de individuación sea la mater-

ria signata quantitate. Si la forma da al individuo su "ser algo", la materia cuantitativamente determinada (sub certis dimensionibus considerata) le confiere un "ser este algo", hoc aliquid esse. La forma sustancial del león le hace ser "león"; la determinación cuantitativa de su materia le permite ser "este león".

Por más que esta tesis de la individuación por la materia fue una de las condenadas, a una con el averroísmo, por Tempier en 1277, su influencia en la medicina escolástica puede calificarse de decisiva, en lo que no debió dejar de influir el averroísmo de Pietro d'Abano y la disconformidad religiosa de Arnau. Por universal que sea, piensa Pietro d'Abano, el conocimiento del médico debe estar necesaria y constantemente referido a la materia signata, es decir, a la realidad individual. Pietro d'Abano entiende la individualidad de los seres corpóreos como Aristóteles, Averroes y Santo Tomás: ex parte materiae, y según la determinación cuantitativa o dimensiva del componente material del compuesto. Discutiendo si la medicina es una sola ciencia o más de una, recuerda que la unidad numérica de los individuos corpóreos, en los cuales es una la materia y una la forma, procede de un principio de individuación; el cual, a su vez, sumi-

tur ex materia secundum quod sub determinata fuerit quantitate. La coincidencia con la fórmula de Santo Tomás (materia signata quantitate) es perfecta. La mente del médico opera, por tanto, abstrayendo nociones y conceptos universales ("morbus compositionalis", "febris putrida", etc.) y refiriéndolos de continuo ad particularia signata, es decir, a los Sócrates o Calias a que atiende y a los accidentes y signos concretos en que la enfermedad de Sócrates y de Calias se realizan y manifiestan individualmente (160). Pietro d'Abano, en fin, en esta cuestión tomista redomado, piensa que es la sustancia singular humana, ya individualizada por su materia, la única que puede enfermar (aegritudo), y que esa enfermedad accede a la sustancia humana de un modo no sustancial, sino accidental, individuándose como quantitas. La enfermedad se adhiere a la naturaleza humana ya singularizada, y modula esa individuación con una precisa signatio quantitativa; la que hace que un determinado sujeto, Sócrates o Calias, merezca el calificativo de aegrotus.

Mas si esto es la afección individual o aegritudo, ¿qué es lo específico, y por tanto auténticamente formal de la enfermedad o morbus? Existen, piensa Pietro

d'Abano, unas ciertas "formas" específicas o universales de la enfermedad, no sólo lógicas, sino en algún sentido también ontológicas, a modo de universalia que constituyen el objeto de la especulación del médico, y fundamento real de las species morborum.

Especies o formas que el hombre, naturalmente, no puede conocer más que por abstracción: son, en suma, formae communes per intellectus abstractae..., species et similitudines rerum quae intellectus abstrahit a particularibus etiam signatis.

En el sistema tomista, concluyendo, el momento de especificidad viene dado por la forma y el de individualidad por la materia. La enfermedad puede, según ello, ser conceptuada materialmente (aegritudo individualis) o de modo formal (species morbosa). La relación ontológica entre una y otra, en el caso de los patólogos medievales, nunca estuvo, empero, excesivamente clara.

c) Mas cabía otra solución: la individuación ex parte formalitatis de Duns Escoto. Para Escoto no hay un principio de universalidad, la forma, y otro de individuación, la materia. La sustancia completa es quien puede ser universal o individual y, en principio, no es ni una cosa ni otra, sino mera natura communis, apta

para recibir tanto la universalidad como la individualidad, por adición de una serie de "formalidades" descendentes ("grados metafísicos": sustancia, cuerpo, viviente, animal, racional), que se van superponiendo unas a otras hasta llegar al individuo. La última determinación formal que cierra y completa la pirámide de "formalidades" ontológicas (trasunto metafísico del árbol lógico de Porfirio) y contrae la especie ad esse hanc rem, es la haecceitas, con la cual queda completamente constituido el individuo singular. Sócrates ya no es sólo el compuesto individual de una forma específica humana y una materia cuantitativa o dimensionalmente determinada. En Sócrates hay dos momentos, últimos y completos en su línea y distintos con distinción formal a parte rei: el específico (humanitas) y el individual o haecceitas (socratitas).

La enfermedad, como alteración morbosa de la sustancia singular que es, tiene la categoría de accidente de ésta; es lo que puede denominarse la "formalidad" individual de la enfermedad o aegritudo. Pero no parece ajeno a la mente del médico escotista el pensar que el parecido de todos los tíficos o todos los sarnosos se deba a otra "formalidad" específica existente en la enfermedad, que no puede ser solamente lógica, sino for-

malmente real, y que se denominaría morbus o species morbosus. Entre una y otra formalidades habría, para el médico escotista, una distinctio formalis.

Para advertir que hubo médicos medievales que pensaron de modos parecidos al expuesto, basta el análisis interno, como ha hecho Lafu Entralgo (161), de los Consilia, el género literario en que el médico escolástico intenta aunar el momento específico y el individual de la enfermedad humana. En el estudio de los consilia de Bartolomeo Montagnana, uno de los más egregios representantes del género, adviértese cómo éste distingue y diferencia en el relato una entidad, que si no es absolutamente real tampoco puro ente de razón, y que en lenguaje escotista se denominaría "formalidad específica" o "especie morbosus", de otra más individual y pormenorizada, consistente en el multiforme y abigarrado cuadro que esa especie morbosus adquiere al individuarse en tal enfermo, es decir, al enriquecerse con la "formalidad" individual.

d) En el mundo real, viene a decir Ockam, no existen sino "cosas singulares"; por tanto, toda sustancia material es por sí misma individual. Los universales (especies y géneros) son meras construcciones de la mente que conoce el mundo real, signos que en el inte-

lecto cognoscente, sólo en él, reducen a unidad intencional la real y efectiva diversidad de los individuos sustanciales.

En seguimiento de estos principios, el nominalismo médico ha de considerar toda especie morbosa como puro ente de la razón, figmentum cui correspondet aliquid consimile in rerum natura (Enrique de Harclay). Sólo existen las enfermedades singulares que pueden considerarse de modo distinto y de modo confuso. La enfermedad de Sócrates concebida distintamente es el concepto singular, y confusamente el universal, la especie morbosa. Species morbosa non significat rem aliquam nisi rem quae est Socrates infirmus, cum concipitur confuse. El énfasis puesto en las ideas "distintas" hace pensar en el mundo moderno y, más concretamente, en Descartes. No es un azar. Con el nominalismo la medicina escolástica clausura su ciclo y se abre a la modernidad. Frente a la ciencia entendida como epistēmē o saber esencial y específico, el nominalismo fomenta la observación empírica e individual como modo de conocimiento y dominio de la realidad: Scientia, quae attingit ad quidditates, non attingit ad res, prout sunt...; notitia vero individui demonstrati attingit ad rem, prout est (Pedro Auriol). En Medicina

esto se ejemplifica bien, como ha señalado Lafn Entralgo, en el paso del Consilium medieval a la Observatio renacentista. La individualización y el carácter biográfico del relato son mucho más patentes en la Observatio que en el Consilium. Después de Guillermo de Ockham las cosas singulares son singulares por sí mismas, sin necesidad de un principium individuationis. Sólo el individuo tiene existencia real. Por tanto, la forma natural de nuestro conocimiento del mundo es la intuición de las realidades individuales.

En el patólogo medieval suele haber el firme convencimiento, según vemos, de que la enfermedad individual, si bien es mero accidente predicamental de una sustancia individual, no se agota en ese momento de accidentalidad, poseyendo una categoría ontológica específica (y no sólo lógica) superior. Es uno de los problemas principales de toda la medicina especulativa escolástica. Entre la enfermedad individual y ese plus ontológico específico pueden ensayarse cuatro tipos de relación: la auténtica realidad ontológica es la específica, la de la species morbosa, cuya individualización (aegritudo) es una simple "accidentalización" (tesis de los "realistas exagerados", de los emethoici de Arnau y los artificiales de Pietro d'Abano). Punto

por punto contrapuesta es la tesis "nominalista", para quien la única realidad ontológica es la de la enfermedad individual, de la que la especie morbosa supone un conocimiento derivado, secundario y confuso. La mayoría de los médicos escolásticos, empero, intentaron salvar ambos extremos con soluciones intermedias: entre la aegritudo o infirmetas individual y la species morbosa habría una distinción cuantitativa (a la postre, accidental: tomistas) o, más enérgicamente, una distinción formal (escotistas). De un modo u otro, el médico escolástico piensa que, además de la realidad individual la enfermedad tiene una cierta realidad específica, aunque cuál sea la razón última de este momento metafísico de universalidad fuera quaestio disputada en virtud, claro está, del desconocimiento de los agentes nosógenos específicos (organismos microbianos, etc.)

C) Las categorías lógicas ("praedicabilia") de la enfermedad. Tras el análisis del momento "material" de la enfermedad, queda ahora el estudio de su aspecto "formal". Si aquél era ontológico este es rigurosamente "lógico". Se trata de ver cómo la mente del médico, por supuesto con un fundamento in re, abstrae y elabora conceptos lógicos y universales

constituyendo una ciencia rigurosa (omnis scientia de universalibus est) atendida a las leyes de la razón, al lógos, a la Lógica: esto es exactamente la epistēmē y eso quiso ser y en grandísima parte fue la patología escolástica: la elaboración de un nutrido grupo de conceptos universales que, si bien no tienen auténtica existencia real como tales universales lógicos, sí poseen un fundamento in re, al estar elaborados sobre datos abstraídos de las cosas singulares y de los universales metafísicos. La consistencia metafísica que posee la enfermedad, ya en su momento de individualidad o aegritudo, y sobre todo en el de universalidad o morbus, permiten enunciar un conjunto de predicados sobre ella que se pueden clasificar en cinco grupos: genus, species, differentia, proprium y accidens. De estos cinco grupos, los tres primeros van encaminados a expresar la esencia del sujeto por medio de la "definición", que es siempre "específica" y se compone de dos términos, un "género" y una "diferencia" última. Los dos predicables restantes no son esenciales aunque, o fluyen directamente de la esencia (proprium), o están adheridos accidentalmente a ella (accidens).

La aplicación de estos conceptos a su disciplina

C U A D R O III

PREDICABLES LOGICOS

Genus	Definitio essentialis (EPISTĒMĒ)
Species	
Differentia	
Proprium	Definitio descriptiva seu accidentalis (EMPERIA)
Accidens	

PREDICABLES PATOLOGICOS

Genera morborum	Morbus specificus (NOSOLOGIA)
Species morbosae	
Differentiae específicas	
Signus (sēneion, epigēnema)	Aegritudo (NOSOGRAFIA)
Accidens (symptōma, symbēbēks).	

no podía por menos de ser tentadora para el médico escolástico, profesor de universidades en que estas ideas eran lección diaria en otras Facultades. ¿No sería posible sistematizar rigurosamente la Patología con esta normas, consiguiendo una definición esencial o específica (especie morbosa) de cada enfermedad? Tenían, por otra parte, el ejemplo de Galeno, quien intentó hacer precisamente esto. Para Galeno, en efecto, la enfermedad (nóson) se compone de un "género" próximo (la sustancia que se altera: humor, parte similar, parte disimilar) y una última "diferencia" (el modo accidental como esa sustancia queda dañada: cantidad, cualidad, relación, etc.). El resultado es una "especie morbosa" (eidos nousou), definición esencial y apriórica que teóricamente puede conocer el buen médico por simple razonamiento "lógico", aún sin haber visto ningún sujeto afecto de tal proceso. La Nosología (tratado de las species morborum o morbosae) de veras científica se hallaría compuesta de tantas "especies morbosas" como alteraciones categorial o predicamentalmente distintas puedan hacerse por pura combinación lógica con las sustancias del cuerpo humano. Y médico "científico" es aquél que conoce todas esas especies morbosas, aunque aún no haya visto su primer enfermo. La ciencia aristotélica, la

epistēmē, es un problema de ratio, no de experientia, y la epistēmē de la enfermedad (la nosología) consiste en el conocimiento formal de las especies morbosas.

No puede extrañarnos, por todo esto, la importancia que los médicos escolásticos conceden al ejercicio de la ratio. Y cuando, fundándose en que el médico no cura sino a individuos (a Calias o a Sócrates, no al "hombre" en cuanto tal), y en que esos individuos son realidades corruptibles, negaban algunos que la medicina fuera verdadera ciencia (epistēmē), Pietro d'Abano arguye que la medicina es ciencia, porque en ella las noticias particulares han de estar subordinadas a las nociones universales, a las que deben la posibilidad de su expresión: quod particularia prout sub universalibus continentur et vim inde recipiunt declarationis. La medicina en cuanto "nosología", viene a decir Pietro d'Abano, es pura y formal epistēmē. Y no otro es el pensar de Arnau de Vilanova, tal como lo ha expuesto Lafu Entralgo: Cuando frente al enfermo (el médico) se mueve bajo especie de ratio, su mundo es el de las ideas universales, más o menos configuradas en conceptos rigurosos y en especies precisas. Sólo así le será posible cono-

cer lo singular y actuar rectamente sobre ello:

Cum namque opus circa singulare existat plus in opere perficitur notitia singularium propinqua speculatione universalis et communis (De diversis intentionibus medicorum, tr. I, c.I).

La patología especial esoclástica será, según estas premisas, una rigurosa estructura de especies morbosas definidas mediante los anteriores recursos de la ratio. La sistemática general no puede ser sino reelaboración, a través de Ioannitius y Avicena, de la galénica. Conforme al esquema de Paniagua Arellano, la de Arnau puede sistematizarse conforme se advierte en el Cuadro IV.

Pero el médico no sólo conoce y forma "proposiciones esenciales" sobre el sujeto enfermo; La Patología, dicho de otro modo, no se agota en su momento esencial o nosológico. Ese proceso morboso esencialmente definido como "especie morbosa" se manifiesta en otros dos predicables: el proprium y el accidens, que no son en absoluto ajenos al médico, sino que fundan otro momento de su disciplina, el nosográfico o descriptivo (aquí la definición ya no sería "esencial" sino "descriptiva"), fundado, no ya en la ratio, sino en la experientia, y que ya no tiene auténtica cate-

C U A D R O I V

NOSOLOGIA DE ARNAU DE VILANOVA

ENFERMEDADES	
Simples	De la complexión (consimiles)
	Según la malicia de la complexión
	Según el sujeto
	Según la causa
Compuestas	Según la cualidad dominante
	De la forma
	Del tamaño
	Del número
Compuestas	De la posición
	De la solución de continuidad (comunes)
	En miembros consimiles
	En miembros oficiales
Compuestas	Consimiles con consimiles (humorales)
	Oficiales con oficiales
	Comunes con comunes
	Consimiles con oficiales
Compuestas	Consimiles con comunes
	Oficiales con comunes
	Consimiles con oficiales
	Oficiales con oficiales

goría de epistēmē, sino de empeiría, grado muy inferior en la escala aristotélica de los saberes (cf. Met. L. A). Diríase que en este segundo momento, que los médicos escolásticos tampoco descuidaron, aparecen como discípulos de los aeclepiadas empiristas de la escuela de Gnido, de modo parejo a como en la nosología científica seguían la tendencia racionalista de los hipocráticos de Cos.

Llama Arnau experimentum el examen inmediato de la realidad a favor de los órganos de los sentidos: consideratio facta sensibili primo. Ejercitando la experientia, el médico obtiene saberes sensoriales y concretos (singularia, particularia) relativos al enfermo que cuida: su fiebre, su color, la peculiaridad de su orina, etc. Saberes que, por otra parte, tienen el carácter de "no esenciales" o "accidentales".

Estos saberes "accidentales" no son exactamente todos del mismo tipo, como ya había advertido Galeno quien, por ello, estableció una rigurosa diferenciación terminológica y semántica: para las manifestaciones de las enfermedades que, sin formar parte de la esencia de ésta, se siguen necesariamente de ella (perteneciendo, por tanto, al ámbito aristotélico del proprium). Galeno usa la palabra epigénēma y, a veces, semeion,

mientras que las manifestaciones o notas adventicias de la enfermedad (correspondientes al accidens aristotélico) son denominadas por él, de modo prácticamente indistinto, symptōma y symbebēkós. La terminología de los médicos escolásticos, sin acabar de ser precisa y uníforme, mantiene esta dualidad formal. En Arnau de Vilanova los signa morbi (el vómito, la tos) suelen ser las manifestaciones por las que "propiamente" (el proprium de Aristóteles) se manifiesta la especie morbosa al médico. Definía la escolástica el signo como id quod prius notum ducit ad cognitionem alterius; en tal sentido, el aceptado por Arnau, signo de la enfermedad es toda señal perceptible que da cuenta al médico de lo que ocurre en la naturaleza del paciente, permitiéndole conocer la especie morbosa que el enfermo conlleva. Parejo es el pensar de Pietro d'Abano, para quien el signo est sensibile quod sensui se offerens et intellectui aliquid relinquit.

Abstracción hecha del sentido general, ya apuntado, que la palabra "accidente" tiene a veces en la obra de los patólogos escolásticos como opuesta a "esencia", entienden estos por accidentia morbi los datos o manifestaciones tal como se dan en el enfermo, por tanto aún no utilizados por el médico. "Llábase accidente

-escribe Arnau- a toda perturbación preternatural de aquello que pertenece a la naturaleza del cuerpo, producida por la enfermedad o por sus causas" (Speculum, c.XCVI). Las manifestaciones de la enfermedad se llaman, pues, accidentes en cuanto elementos manifestativos del proceso morbose, y signos en cuanto fenómenos que orientan al médico.

Los accidentes, sin embargo, muchas veces no son utilizables por el médico, lo que puede suceder por varias razones. Unas veces porque están ocultos, accidentia occulta (una leve contracción intestinal); y otras, porque no causan verdadera enfermedad y no pasan a ser signos de ella: "A veces la causa es tan violenta que provoca el accidente de modo inmediato, sin dar lugar a que se constituya ese estado de cierta permanencia que caracteriza la enfermedad" (Paniagua Arellano).

En todo caso, y dado su carácter muchas veces no patognomónico, y otras ni siquiera patológico, sino adventicio, corresponden los accidentia escolásticos al ámbito del accidens afistotélico y al del symptōma y symbebēkós galénicos. Refiriéndose a Pietro d'Abano ha escrito Laín Entralgo: "Accidens es en su obra, como en la de Arnau y en la de todos los médicos medievales, la versión latina del symptōma helénico, también llamado por Galeno tēs nósou symbebēkós, accidente de la enfermedad".

Fundados en este segundo modo de acceso a la enfermedad, no esencial sino descriptivo, el experimentum, los patólogos-escolásticos desarrollaron toda una sistemática descripción de las enfermedades; por tanto, una nosografía. Siempre, claro está, fuera de las facultades universitarias, formalmente dedicadas a la "verdadera ciencia" (epistēmē) o a la "sabiduría" (sophia).

Durante la Edad Media, la enseñanza clínica era ajena a la Universidad: ésta la exigía de sus alumnos, pero no la daba. "La educación práctica -la experientia- junto al lecho del enfermo no pertenecía al plan de estudio de la Universidad, y quedaba sometida a los azares de la enseñanza privada, aun cuando no careciese totalmente de vigilancia por parte de la corporación médica... Las Facultades de Medicina exigían, para la concesión de la licenciatura, que el candidato hubiese hecho con aplicación y bajo dirección técnica visitas a enfermos, ya en la clientela privada, ya en los hospitales " (162).

Gracias al diario manuscrito de un médico alemán de la época, publicado por E. Wickersheimer, conocemos la experientia clínica de dos estudiantes de París hacia 1400, Guilielmus Carnificis (Guillaume Boucher) y

Petrus Dauson (Pierre d'Auxonne). Comentando su actividad policlínica escribe el gran maestro de medicina medieval Karl Sudhoff: "Adviértese..., que los vituperados "escolásticos" de París eran clínicos de ojos muy bien abiertos (recht augenoffene Kliniker) (163). No debieron quedarse muy a la zaga en este punto los clínicos de otros lugares, como lo demuestran, por ejemplo, las descripciones de Bartolomeo Montagnana.

2. Tras la especulativa, la Medicina práctica.

Para un escolástico la ciencia es esencialmente especulativa. Scientiae practicae, ars et prudentia, dicuntur scientiae analogice. La prudentia es la ordenación conforme a recta ratio de las "acciones" (agere, praxis), mientras que la ars lo es de las "operaciones" (facere, poiēsis). El médico es a una "agente" y "actor", y por tanto ha de actuar -piensan los escolásticos- con prudencia y con arte.

1) Medicina y "prudentia": En la escala aristotélica de los grados del saber, el primer lugar entre los prácticos corresponde alla phrōnēsis, que los latinos tradujeron por prudentia. Es un saber que concierne a las acciones de la vida y que

tiene por término, no una poiēsis, sino una praxis. "El saber de la prudencia de que Aristóteles nos habla no es tan sólo saber lo que se haría en determinadas circunstancias particulares. Es un saber universal, porque se refiere a la totalidad de la vida y del bien del hombre: saber la manera de actuar en la vida según el bien y el mal del hombre, esto es la phronēsis, la prudencia, para Aristóteles" (Zubiri).

De acuerdo con la doctrina aristotélica, los escolásticos definieron la prudencia como recta ratio agibilium. Y el médico de veras exigente consigo mismo ha de actuar con su razón y su ciencia "rectamente", lo que quiere decir, con toda exactitud, prudentemente.

Así lo entendieron los médicos medievales. De los más remotos tiempos de la Escuela de Salerno hay un escrito sobre urbanidad y prudencia en el acto médico muy difundido a todo lo largo de la Edad Media. Siguiendo esta tradición, la preocupación por la "prudencia médica" se apercibe en las obras de Guillermo de Saliceto y Arnau de Vilanova. En su Summa conservationis et curationis, Lahn Entralgo lo ha puesto en evidencia, ilustra el primero al médico acerca de su relación con el enfermo y con quienes rodean a éste. Tomar el pulso con seriedad y atención le granjeará la confianza de

uno y otros: "Pues tales cosas hacen que los hombres confíen en el médico; lo cual es sobremanera útil para una práctica conveniente de la medicina". No se trata de encubrimiento o superchería, sino expresión de la dignidad ética y de la prudencia, que el médico precisa para llevar a buen fin su labor. De ahí la importancia de ser prudente en el interrogatorio: "Por él queda confortado el espíritu del enfermo... y llega a ser más eminente (nobilior) la operación de los medicamentos...; y el alma del enfermo cobra tal vigor por la virtud de esta fe y esta imaginación, que actúa contra la enfermedad más intensa, noble y sutilmente que el médico con sus instrumentos y sus medicinas".

Y si la prudencia es importante en la exploración y el interrogatorio, tanto más lo será, y así lo entiende Guillermo de Saliceto, en el pronóstico: "Siempre conviene prometer la salud al enfermo, aunque tú mismo no la esperes, para que la imaginación de su buena disposición respecto de la salud permanezca firme en su alma" (164).

Gran testimonio de prudencia médica, empaque moral y alta conciencia de la dignidad del médico es el contenido de algunos opúsculos de Arnau de Milanova, sobre todo el titulado De cautelis medicorum: "Debe el médico ser estudioso en el conocimiento, cauto y orde-

nado en la prescripción, circunspecto y prudente en la respuesta, ambiguo en el pronóstico, justo en la promesa; y no prometa (por sí mismo) la salud, porque entonces usurpará el oficio divino y hará ofensa a Dios, antes prometa fidelidad y diligencia; y sea discreto en el visitar, diligente en el conversar, honesto en sus afectos, benévolo con el paciente". Bajo nuevo manto -latino y cristiano, ahora-, comenta Laín, el tono y el sentir de los Praecepta hipocráticos.

2) La medicina como "ars": Todo hombre tiene una dimensión "poética" (poiesis), "hace" cosas, dando al verbo hacer el sentido preciso de producir, fabricar, etc. Aristóteles advirtió, sin embargo, que hay dos modos distintos de "hacer" las cosas, el empírico y el técnico, y que sólo este último es verdadero saber. "Nace la tékhne -dice Aristóteles en el primer libro de la Metafísica- cuando de muchas observaciones empíricas surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado de tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y ^{el}lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la empeiria; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y

afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los fle-
máticos, a los biliosos o a los calenturientos, corres-
ponde a la tékhne " (Met., 981 a). De aquí que el tek-
hnítēs sea más sabio que el empeirós, "pues los empei-
roi saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cam-
bio, conocen el porqué y la causa" (Met., 981 a). Los
escolásticos, siguiendo las indicaciones aristotélicas,
entendieron que la tékhne o ars era un bene agere, un
hacer o actuar conforme a recta ratio o cognitio certa
per causas. De aquí que definieran la ars como recta
ratio factibilium.

Arte es, en este sentido entendida, la actividad
práctica del médico: tékhne iatriké la denominaron los
hipocráticos y ars medica los latinos. El médico medie-
val fue plenamente consciente de todo esto y definió
muy precisamente su quehacer como artista o técnico,
al menos desde la segunda mitad del siglo XII. "El
período pretécnico de la medicina medieval dura por
lo menos hasta la segunda mitad del siglo XII. En él
la medicina, más que un "arte", en el sentido riguroso
de esta palabra, es un "oficio", preponderantemente ca-
ritativo en unos casos, preponderantemente profesional
en otros. Durante las sesis centuriarum de este período
se practica el "oficio de curar" y no el "arte de curar",

por la razón potísima de que la noción de ars no ha cobrado todavía vigencia social" (165). Quienes de veras consiguen ejercitar, en la plenitud semántica del término, la ars medica, el "arte de curar" son Tadeo Alderotti, Arnau de Vilanova, los grandes cirujanos del siglo XIV, Pietro d'Abano, Gentile da Foligno, Bartolomeo Montagnana, Mondino de Luzzi y algunos más (166).

Mas esta tékhne es y no es la aristotélica. Entre medias está el fenómeno del cristianismo, que transforma en su raíz la idea griega de la phýsis. "Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce en filosofía es una nueva idea del mundo" (167). De aquí que los médicos bajomedievales tengan que reelaborar la tékhne iatrike teniendo en cuenta, como ha expuesto Laín, tres decisivos conceptos teológicos y cosmológicos: el de "potencia ordenada" de Dios, el de "causa segunda" y el de "necesidad condicionada" o ex suppositione.

La tékhne iatrike griega, el gobierno técnico de la physis no podía pasar a la cultura cristiana sin una rectificación muy importante: para el cristianismo la anánkē physeōs nunca puede ser absoluta, ya que respecto del Dios cristiano todas las cosas tienen una nece-

sidad ex suppositione. Y, si el hombre es y se define como imago Dei, es dable pensar que para él toda necesidad natural del mundo creado es en principio una necesidad ex suppositione. Frente a la anánkē physeōs o necesidad forzosa de la naturaleza que ninguna tékhne puede alterar, del pensamiento griego, la necessitas ex suppositione del cristianismo, según la cual la ars no tiene, en principio, barreras naturales: muy al contrario, puede crear o cuasi-crear "naturaleza" (phýsis). De aquí surgirá la ciencia moderna y la medicina moderna: en la idea de que la tékhne no es mero gobierno accidental de la phýsis, sino esencial "cuasi-creación" (Zubiri) de naturaleza. En suma, que técnico no es sólo quien construye "arte-factos", sino quien "crea". Mas esto, si bien se inició en el periodo bajomedieval, sólo cristalizó en el mundo moderno.

¿En qué consistirá, desde esta perspectiva que entonces se inicia, la ars medica? Veámoslo, siguiendo a Lain Entralgo, en relación con tres elementos del arte de curar: el remedio, la enfermedad y el médico.

Para el médico escolástico los remedios curan, evidentemente, porque Dios lo quiere: omnis medela procedit a summo bono, escribía Arnau de Vilanova. Pero lo que en rigor ha querido Dios ordenando su potencia

absoluta es que los remedios curen por ser como son, por la virtud de sus propiedades naturales. A conocer esas virtudes se dedica el farmacólogo medieval. Siglos después, y habida cuenta de la necesidad no absoluta que según los teólogos medievales tienen las cosas de la naturaleza, el terapeuta no intentará sólo conocer fármacos naturales, sino "crearlos". En el paso de la téchne a la ars en punto al remedio.

Otro tanto acaece en el caso de la enfermedad. Las enfermedades tienen de ordinario para el hombre una necesidad meramente condicionada o ex suppositione, y de ahí la posibilidad de evitarlas o sanarlas mediante los recursos del arte. Suponiendo que en mi vida individual se den tales y tales condiciones, mi naturaleza enfermará de tal o cual modo; y así, si mi inteligencia llega a conocer con algún rigor esas condiciones, podrá evitar que esa enfermedad aparezca o ayudar a su curación, si por azar hubiese aparecido. Con todo, el médico medieval, en contra de lo que, sin violentar las propias premisas intelectuales creará el de siglos posteriores, piensa que ciertas enfermedades son mortales o incurables "por necesidad", y frente a ellas nada puede hacer el arte médico. Así lo sigue creyendo Coluccio Salutati en los últimos

años del siglo XIV. Solo más tarde pensará el médico que, si solo son necesarias ex suppositione (respecto de Dios, y en algún sentido respecto del hombre), tiempo vendrá en que desaparezcan de la tierra.

¿Qué es entones el médico, en cuanto perito en el arte de curar?. Como el asclepiada hipocrático fue "servidor de la Naturaleza", el médico escolástico será "servidor de la potentia Dei ordinata". Para lo cual debe aunar, piensa Arnau, el experimentum y la ratio, que en ese ~~modo~~ radica la ars: Certitudo vero artis non requiritur humano labore, nisi duobus modis, scilicet ratione et experimento (De graduationibus medicinarum, c.XXXVI). Recuerde el lector cuando a propósito de la ratio y el experimentum se dijo páginas atrás, y se tendrá idea cabal de lo que la ars medica era para Arnau de Vilanova y los médicos de su tiempo.

A la hora de actuar secundum artem, el experimentum es quien despierta a la ratio, que consigue el saber esencial y verdaderamente científico sobre la enfermedad: "El médico -escribe Arnau- llega al conocimiento de la enfermedad mediante el doble instrumento con que el arte opera. Ante todo, con la experiencia, esto es, considerando (en el enfermo) lo primariamente sensible... Y una vez recogidos estos datos me

dian te la experiencia o conocimiento sensible, hácese necesario juzgar a cerca de ellos bajo la dirección de la razón..." (De diversis intent. med., tr. II, c. II).

Tal como nos ha llegado en diferentes tratados, entre otros el Commentum super canonem Vita brevis de Arnau, el ejercicio que el médico bajomedieval efectuaba con su experientia y su ratio era el siguiente: ante la cama del enfermo, el médico comenzaba realizando una anamnesis (edad, sexo, oficio, modo de vida del paciente, síntomas subjetivos, causa, duración, curso de la enfermedad y otras muchas cuestiones), se informaba acerca del sueño y de las funciones excretivas (evacuación del vientre, micción) y practicaba la sumaria exploración objetiva entonces habitual: inspección del cuerpo, tracción de la piel, percusión del abdomen, si el volumen de éste había aumentado, y detenido examen del pulso, según las cinco rúbricas tradicionales: motus arteriae (pulsos magnus o parvus, fortis o debilis, velox o tardus), substantiae arteriae (pulsos durus o mollis, plenus o vacuus, calidus o frigidus), mora inter arses (pulsos frequens o rarus) incrementum et decrementum (pulsos decidens o incidens) y constantia et ordo (pulsos aequalis o inaequalis, ordinatus o inordinatus).

Junto al pulso, la pericia técnica o artística del médico se demostraba en el examen de la orina (uroscopia), que en el siglo XIV llegó a una rigurosa escolastización comparable al pulso. El color de la orina (Mauro distinguió ya 19 diferentes) indica el estado de las cualidades elementales (sobre todo, de la calidez y la frigidez). El circulus (circunferencia de la superficie libre de la orina) daba indicaciones acerca de los membra animata (cerebro y órganos de los sentidos); la superficies permitía juzgar el estado de los membra spiritualia (corazón y pulmones); la substantia, el de los membra naturalia seu nutritiva (hígado, aparato digestivo); el fundus, en fin, hacía patentes los desórdenes del riñón y los restantes membra inferiora. En manuscritos de los siglos XIV y XV se encuentran grabados con orinas de diferentes colores recogidas en los matula: se ve un árbol central con siete ramas que se abren a un círculo de veinte frascos de orina, cada uno con un contenido de color distinto y la leyenda diferenciadora y diagnóstica. Otros manuscritos muestran los veinte matula con sus orinas de distintos colores y sus leyendas respectivas en un amplio círculo, en el centro del cual hay dibujado un médico inspeccionando la orina.

La consideración de los síntomas observados y el resultado de la uroscopia conducían al clínico a la formulación del genus morbi y de la species morbosa a que el caso pertenecía. La exploración del pulso servía, ante todo, para establecer el diagnóstico.

Finalmente, el tratamiento. Durante los siglos XIV y XV crece sensiblemente el número de remedios empleados y aumenta la complejidad de las confecciones. Con todo, puede asegurarse que no hubo variación terapéutica revolucionaria alguna. La purga y la flebotomía siguieron siendo las soberanas formas de tratamiento. Y la pauta de actuación terapéutica, la galénica de la éndeixis o "indicación", para la cual va poco a poco prevalenciando el nombre latino de insinuatio agendi. Un tratamiento es correcto cuando para establecerlo ha tenido en cuenta el terapeuta las propiedades naturales del remedio, la índole específica y el modo ocasional de la afección tratada, la constitución individual del paciente (sexo, edad, temperamento, etc.) y las peculiaridades de la causa externa. (168).

Así actuaban y ejercían su "arte" muchos médicos de fines del siglo XIV y principios del XV. Pero los presupuesto de la idea de "arte" que ellos y sus maestros habían establecido pronto haría surgir algo rigurosamente nuevo, la medicina moderna. Considerando al

hombre imago Dei, ¿podrían conformarse pensando que el arte es simple imitación de la naturaleza, y que sus posibilidades se hallan esencial e inexorablemente limitadas por la "necesidad absoluta" de los fenómenos naturales, llámesela anánkē, a la manera griega, o factum, al modo latino de Boecio y Santo Tomás de Aquino? Más que recta ratio factibilium, ¿no será el arte recta creatio factorum, recta y libre creación de obras y hazañas? (Lafin Entralgo). La idea del arte como creación procede del voluntarismo teológico y antropológico de la Baja Edad Media. La historia de la ciencia y la técnica modernas no es otra cosa que una lucha constante y victoriosa, iniciada precisamente en la Baja Edad Media, del hombre contra la anánkē physeōs.

3. La "ciencia" moderna es algo más que un asombroso e ingente aporte de datos sobre las cosas; es, como ha expuesto Zubiri, un nuevo modo de acercarse al conocimiento de la realidad, en cierta manera opuesto al antiguo o aristotélico. Para la Retología antigua sólo existen dos modos posibles de acceso y conocimiento de la enfermedad: el nosológico o epistémico, que tiene por vía u órgano intelectual lo que desde Aristóteles se denomina definición esencial por géneros y

diferencias, y el nosográfico o empírico, de carácter aproximativo y externo, y alcanzable mediante el órgano lógico denominado definición descriptiva.

En el siglo XVI el científico comienza a advertir la radical novedad que la scienza nuova supone en el conocimiento de la realidad. La ciencia no puede entenderse como definición descriptiva de las cosas reales frente a la definición esencial epistémica, sino como un modo nuevo de acceso al conocimiento radical de la realidad: el modo "notativo" (que no debe identificarse, aunque los manuales neoescolásticos de Lógica así lo hagan, con el modo "descriptivo") o "físico", frente al "conceptivo" o "lógico". Estas "notas" pueden ser "adventicias" (radicalización "física" del accidens "conceptivo" de Aristóteles), "constitucionales" (radicalización del ámbito aristotélico del proprium) y "constitutivas", "últimas", "infundadas" o "esenciales" (que corresponden al ámbito de la differentia de Platón y Aristóteles).

El médico "moderno", el de los siglos XVI al XVIII se aparta en buena medida del programa aristotélico sustituyéndolo, al menos parcialmente, por el del conocimiento "notativo". Y ello, no de un modo formal, teórico y sistemático, sino de modo práctico. Es la

práctica diaria, el ejercicio clínico ante la cama del enfermo, quien convence al médico de la vacuidad e inutilidad, cuando no falsedad notoria, de las galénicas "definiciones esenciales" de las especies morbosas. No es que el experimentum descalifique a la ratio; pero sí la limita rigurosamente y la constriñe a tener un sentido radicalmente nuevo en la historia del pensamiento.

No es un azar, por todo esto, que la Patología moderna se inicie, no por la nosología (estudio "esencial" de las especies morbosas: antigua vía de la "ratio"), sino por la nosografía (estudio de las "propiedades" de las especies morbosas, más directamente vinculado a la "experientia"). Contra el saber médico antiguo piensa Sydenham que el deber del médico es, simplemente, limitar sus observaciones a la "cáscara externa de las cosas", puesto que Dios ajustó sus facultades a la sola percepción de la superficie de los cuerpos y no a los recónditos y minúsculos procesos de ese "abismo de causa" que es la naturaleza (Albarracín Teulón).

Esa "cáscara externa de las cosas" corresponde al ámbito de las "notas adventicias" y, sobre todo, de las "notas constitucionales" de la realidad. El médico

debe fundar su saber en esas notas, sobre todo en las constitucionales o propias, y no en otras entelequias más elevadas. Además el médico ha de "separar los fenómenos constantes y peculiares de los accidentales y adventicios" (Sydenham). Es decir, debe conocer la enfermedad por sus "notas constitucionales", las notas invariantes que se dan en todos los individuos de una misma especie real. Una "especie morbosa", para Sydenham, es el conjunto de esas notas constitucionales específicas o quidditativas, es decir, se identifica con las "notas constitucionales quidditativas" o la "constitución quidditativa". Nada más opuesto al conocimiento esencialista de la epistēmē antigua!

"Por lo que concierne a la esencia ("notas constitutivas") de la enfermedad -dice Sydenham en otro lugar-, no me propongo definirla de una manera patente. Ni de seguro a los hombres sensatos parecería menos importuno el que se me preguntase qué es lo que constituye esta o la otra especie de enfermedad, que lo que yo pudiera hacer, si a mi vez lo preguntase del caballo, por ejemplo, entre los animales, y de la betónica entre las plantas". Y en otro párrafo: "En la pleuresía, por ejemplo, quien se propusiera descubrir aquellas causas de enfermedad que se hallan fuera del alcance

de los sentidos, se fatigaría largo tiempo e inutilmente, sin conseguir por esto comprender la crisis morbosa y la alteración de la textura de la sangre, que es el origen primitivo de este mal; mientras que el que conociera la causa por la que es inmediatamente producida, y supiera distinguirla debidamente de cualquier otra enfermedad, no lograría con menos seguridad su curación, aun sin cuidarse de la viciosa e inútil indagación de las causas remotas". Obsérvese que Sydenham, pese a su modernidad en el estudio nosográfico de las "notas constitucionales", sigue admitiendo la nosiología galénica (es decir, sigue concibiendo la "esencia" de la enfermedad al modo antiguo, aunque tache tal conocimiento de inútil). No rechazando, sino postergando el "conocimiento esencial", apela a la descripción de las "notas" constitucionales de la enfermedad, únicas que permitirán al médico clasificarlas en especies morbosas. Se ha producido, en efecto, la desenciación y desubstanciación de la especie morbosa tradicional; mas sin negar que allende lo que los ojos y las manos del médico pueden apreciar, subyace la causa última de la enfermedad, su "esencia", inaccesible al clínico e inoperante para su objetivo de curar al enfermo.

Sydenham, pues, científico y médico moderno, pe-

ro sólo a medias, sólo de "notas constitucionales", no de las de "constitutivas", "esenciales", "infundadas" o "últimas". Es el caso, igualmente, de toda la patología de los siglos XVI al XVIII: iatromecánica, iatroquímica, vitalismo, que no son nosologías rigurosamente "antiguas" ya que, fundadas sobre un conocimiento "notativo" o científico de la realidad, intentan aprehender el momento quidditativo o específico (el único de primario interés "científico") de las "notas constitucionales" de la enfermedad, no por género próximo y diferencia específica, sino por "estado constructo abierto" (cf. SE, 351), pero que tampoco son nosologías rigurosamente "modernas", ya que siguen especulando un poco a priori e infundadamente sobre la "esencia" de la enfermedad, extrapolando hipotéticamente sus conocimientos de las notas constitucionales.

Sólo en el siglo XIX se consiguen aprehender de modo real, y no conceptivo, las notas constitutivas y la esencia quidditativa. Es, en efecto, en el siglo XIX cuando el científico intenta llegar a las notas "últimas", "infundadas" o "constitutivas" de la realidad y de la enfermedad, a la "esencia real y física" de la cosa en cuestión, frente a la antigua esencia lógica o conceptiva aristotélica. De aquí que la verdadera Patolo-

gía moderna surja en el siglo XIX, cuando el hombre de ciencia aprenda que la "real consistencia", la "esencia real" de la enfermedad es susceptible de conocimiento científico. La historia de la Patología de todo el siglo XIX y XX es el continuado intento de aprehender la esencia real de la enfermedad. Unos pensarán que la "nota infundada o última" de la enfermedad es la lesión anatomopatológica (mentalidad anatomoclínica), otros un germen o tóxico (mentalidad etiopatológica), o, en fin, una disfunción (mentalidad fisiopatológica). Así surgen también, a fines del siglo XIX y durante los primeros lustros del XX, las mentalidades constitucional, biopatológica, psicoanalítica, etc. El hecho de que el intento de llegar a la "esencia real" o "estructura última" de la enfermedad siga siendo cuestión abierta demuestra, sencillamente, que en ciencia "llegar a una nota verdaderamente constitutiva es un problema siempre abierto; lo que hoy parece último, tal vez no lo parezca mañana" (SE, 190). Y se debe, sobre todo, a que la enfermedad no goza nunca de formal "suficiencia" en el orden constitucional, y por tanto no posee verdadera "sustantividad". La enfermedad se da siempre en una sustantividad que es la humana, afecta a toda ella, y por tanto habrá de entenderse también desde la esencia

de esa sustantividad. Tal ha sido el intento, más que definido balbuciente, de la mentalidad antropopatológica, el último de los intentos que se han producido de comprender la esencia de la enfermedad humana.

Llevando a sus últimas consecuencias el modo "notativo", "físico" o "moderno" de entender la realidad, y más concretamente la enfermedad humana, intentaremos en los capítulos siguientes estudiar con algún rigor la estructura -"realidad" y "sentido"- que la enfermedad posee, según el pensamiento de Xavier Zubiri, convencidos de que con ello adquieren nuevo e inusitado rigor cuestiones harto preteridas.

C A P I T U L O V I

LA REALIDAD DE LA ENFERMEDAD

Intentará este capítulo estudiar la enfermedad humana en su primero y fundamental momento: el de "realidad". Es la realidad del hombre la que se modula típicamente en el acontecimiento de la enfermedad. La enfermedad, se ha dicho en páginas anteriores, no es una realidad en sí, sino una modulación típica de la realidad del hombre. Con lo cual, el problema de la enfermedad queda retrotraído, si quiere entendiéndose de modo "real", al problema del hombre como ser real. Y ahora la cuestión es: ¿cómo modula la enfermedad la realidad del hombre en su momento de realidad, esto es, considerado éste como "cosa-realidad"?

La doctrina lógica en que se ha solido basar la respuesta a este interrogante, como he tratado de exponer en el capítulo anterior, es la aristotélica: una visión de "inhesión" o "inherencia" o de fuera a dentro (cf. SE, 478), donde el ser humano es visto sólo como "sujeto", es decir, de una manera "subjetual" originaria de la teoría de las categorías del ente. El hombre es entendido como "subjetualidad", y los "accidentes"

son predicados que se inhieren o adhieren a la realidad así concebida. Las notas que se predicán del sujeto, y el sujeto mismo, son "objetivos" o "conceptivos" (cf. SE, 145), pero no "físicos".

La inconsistencia de este modo de proceder quedó demostrada en el capítulo segundo. La ciencia moderna ha obligado a sustituir la visión de "inhesión" o "inherencia" por otra, la de "cohesión" o "coherencia" (cf. SE, 478), es decir, una visión de actualización o proyección o de dentro a fuera (inversa, por lo tanto, a la anterior), que conduce a una teoría de las dimensiones de la realidad, contrapuesta a la doctrina de las categorías del ente. Así, cuando la realidad se nos actualiza ella misma en su interna constitución es cuando podemos y debemos preguntarnos, ¿qué es la enfermedad, o qué es lo que la enfermedad produce en la realidad que la padece? Y más concretamente, ¿qué sucede con la realidad humana qua realidad cuando se ve afectada por el suceso morboso?

Entender el sentido de estas preguntas es importante. Toda enfermedad afecta al ente humano en su subjetualidad. Esta es la consideración lógica de la enfermedad; consideración necesaria, que origina una ciencia bien determinada, la Pato-logía médica.

Pero esta consideración, si bien necesaria, no es suficiente. Toda enfermedad afecta al ente humano en su "sustantividad", y por tanto como totalidad real. Esta es la consideración real de la enfermedad, es decir, del hombre como realidad sustantiva enfermable o enferma, que halla cabal trato en otra ciencia también determinada, la Antropo-logía médica. Es el objeto del presente capítulo. Que habrá de tener, conforme a las directrices que de toda la primera parte de la tesis se desprenden, tres apartados: realidad talitativa de la enfermedad, realidad transcendental de la enfermedad y, finalmente, la tipificación transcendental de la enfermedad humana.

1. El estudio "talitativo" de la enfermedad humana debe realizarse en tres momentos consecutivos, según las directrices emanadas del capítulo segundo: actualización en las notas y enfermedad, sistema de notas y enfermedad y respectividad fundante y enfermedad.

A) Conocemos las cosas reales en sus notas. Algunas de estas notas son constitutivas respecto de la realidad en cuestión: sin ellas, tal realidad no sería

lo que es. Pues bien, hay notas constitutivas que no son manifestación de un sujeto subyacente, de una subjetualidad, sino que dependen unas de otras; Zubiri las llama, como sabemos, propiedades "sistemáticas". Basta comparar las propiedades actuales o funcionales de la glucosa en el tubo de ensayo y en el organismo animal para advertir el carácter sistemático de las últimas; esto es, su dependencia de la posición u ordenación física en que se hallan dentro del sistema a que pertenecen. Partiendo de este hecho, Zubiri llama sustantividad a un sistema de notas constitutivas cíclicamente clausurado, en el que las notas se determinan posicionalmente entre sí; y dimensión al modo de la proyección de la cosa real en sus notas. Toda cosa real tiene un intus, una interioridad; con lo cual la dimensión viene a ser el modo como la interioridad de la cosa real se acusa en la multitud de las notas que funcionalmente la constituyen (169).

La diferencia con Aristóteles, según quedó apuntado, es radical. "Movido por un pensamiento inmediata y apresuradamente causal, Aristóteles trata de responder a esas interrogantes con su esquema conceptual "sustancia-accidente". Movido por un pensamiento inicialmente funcional (o "formal") -el que de manera inmediata y

concordante exige de nuestra mente la contemplación de la realidad del mundo y la ciencia acerca de ella-, Zubiri propone el esquema "sustantividad-dimensiones" (170).

La actualización de la cosa real en sus notas nos plantea así, en el preciso campo de la enfermedad, dos cuestiones: qué sustantividad es la que enferma, y cómo se modulan por la enfermedad las dimensiones de la sustantividad. Analicémoslas ordenadamente.

a) La sustantividad de una cosa expresa la plenitud de su autonomía entitativa (SE, 87), la plenitud de su realidad. Sólo las cosas sustantivas son auténticamente reales, pues la sustantividad es la razón formal de su realidad. Por esto también, sólo las cosas sustantivas son formalmente enfermables y enfermas. La sustantividad es el sistema real que padece la enfermedad. Sólo ella puede padecerlo.

Así planteado el problema, es preciso recordar ahora algunas de las ideas de las iniciales páginas del capítulo tercero. Decíase allí que la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas "cosas" materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de aquéllas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustanti-

vidad total. Así pues, en el primer plano de la realidad, la naturaleza "material" en el sentido de "inanimada", lo que tiene sustantividad es la realidad material tomada por entero. Los elementos no son individuos en sentido estricto, sino meros individuos singulares, singuli. ¿Podrá decirse que esos individuos singulares "enferman"? Indudablemente no, ya que lo único enfermable, según hemos dicho, es la sustantividad individual. Puede decirse que padecen procesos que, análogicamente pueden denominarse enfermedades, pero que no lo son en sentido estricto. "Meditemos un momento acerca del tema. Reducida a sus notas más esenciales, la enfermedad es la suma de dos momentos funcionalmente conexos entre sí: el desorden estructural y dinámico-morfológico y funcional, suele decirse- de una estructura específica e individual de la materia, y una reacción de carácter autorreparador, consecutiva a ese desorden y adecuada a él. En una primera y elemental instancia, la enfermedad es un proceso autorreparador del desorden que ocasionalmente, y en virtud de causas externas a su propia naturaleza, padece una estructura específica e individual. Ahora bien: ¿sólo las estructuras vivientes -sólo los organismos mono o pluricelulares- son capaces de tal reacción autorreparadora? Evidentemente, no. En

los cristales, por ejemplo, es posible observar procesos de autorreparación, y más todavía en las estructuras materiales "bioides" (virus y formaciones afines); estructuras que, como es sabido, son en ocasiones simples moléculas cristalizables (171). Los virus, ¿son cuerpos susceptibles de enfermar, además de ser capaces de producir enfermedad? Recordemos la microfotografía de la fig. 12 y el esquema de la fig. 13 del anterior trabajo de Severo Ochoa: un bacteriófago penetrando en el cuerpo de una bacteria a través de su membrana. ¿Cómo no pensar que algunos bacteriófagos quedan dañados en el curso de este proceso? Y, por otra parte, ¿no sabemos que el virus es capaz de autosíntesis y autorreparación?.- A mi juicio no podemos entender plenamente lo que es la enfermedad sin construir lo que un escolástico llamaría la analogía morbi o "analogía de enfermedad", la suerte o escala de todos los modos de desorden material a los cuales puede darse el nombre de "enfermedades". En un sentido analógico, y no meramente metafórico, los virus y los cristales pueden padecerlas. La enfermedad, en definitiva, es un accidente estructural: en cuanto hay estructura específica y capacidad de autorreparación, hay -siquiera sea por modo rudimentario- "enfermedad". Lo cual quiere decir que habrá tan-

tos modos y niveles específicos en el desorden y en la autorreparación -por lo tanto, en la enfermedad- como modos y niveles específicos haya en la estructura" (172). El primer nivel de estructura, el inanimado, está constituido por elementos o singuli que, si bien carecen de verdadera sustantividad y por tanto de rigurosa potencia de enfermar, son el primer barrunto de esa sustantividad singular que se da en niveles superiores, y en cuanto tales poseen y padecen también barruntos reales de enfermedad.

El segundo nivel de la realidad lo constituyen los seres vivos. Los seres vivos no tienen estricta sustantividad ni, por tanto, estricta individualidad, sino que tienen más bien un primordium, un esbozo de individualidad superior a la mera singularidad; es lo que Zubiri ha llamado "cuasi-individualidad" o primer esbozo de sustantividad individual. De lo que se deduce que, en rigor, tales seres vivientes tampoco padecen estricta enfermedad, sino algo que sólo analógicamente puede ser considerada como tal. Esta "cuasi-patología" debe estudiarse en dos esferas distintas: la vegetal o fitopatología y la animal o zoopatología.

"Desde un punto de vista meramente descriptivo, la existencia vegetal se halla integrada por los siguien

tes actos y hábitos: el nacimiento, el crecimiento, la nutrición, la homeostasis, los ritmos vitales, la reproducción, la senescencia y la muerte. El modo de vivir propio del vegetal es, pues, la vida aceptiva. El vegetal no busca, capta hacia sí o encuentra lo que necesita para vivir y perpetuarse (alimento o individuo de otro sexo, en las plantas dioicas) y lo incorpora a su organismo. Lo cual no quiere decir que en los orígenes del modo vegetal de vivir -y, por lo tanto, en las formas vegetales más elementales y primitivas- no haya cierta ambigüedad, respecto del modo animal. Así acaece en ciertas algas flageladas del género Chlamydomonas y otras semejantes, en las cuales el movimiento dentro del medio se halla orientado mediante determinados tropismos.

De ahí la existencia de tres modos fundamentales en el enfermar del vegetal: enfermedades de la nutrición y del crecimiento (deficiencias del crecimiento y tumores); traumatismos; infecciones, intoxicaciones y afecciones parasitarias.

Dentro de ese cuadro, sería posible señalar, por contraste con los correspondientes modos de la enfermedad animal, ciertas peculiaridades del enfermar vegetal:

- 1) Es más acusada la refractariedad a la afección morbosa.

Puede decirse que, en líneas generales, la vulnerabilidad de una estructura -si se quiere, su enfermabilidad- va haciéndose más acusada a medida que aumenta su nivel físico. 2) La reacción autorreparadora se halla habitualmente limitada a la zona afectada por la agresión. En el vegetal es muy escasa o nula la reacción de la totalidad del organismo. 3) En esa reacción faltan ciertas respuestas genéricamente propias del organismo animal. En la afección del vegetal se producen anticuerpos (lininas, aglutininas, etc.), pero no hay fagocitos. Pronto veremos qué sentido biológico posee este hecho (173).

Tras este análisis de la fitopatología general, el de la zoopatología. "Los antiguos y los románticos decían que la existencia animal asume en sí la existencia vegetativa; lo cual es parcialmente verdadero, en cuanto que el animal es un ser viviente superior al vegetal, y parcialmente falso, en cuanto que es divergente de él. En efecto: a un nivel físico y ontológico que nosotros, antropocéntricamente, consideramos "superior", en la existencia animal se repiten los actos y los hábitos de la existencia vegetal antes nombrados: nacimiento, crecimiento, nutrición, homeostasis, ritmos vitales, reproducción, senescencia y muerte. Pero en el modo de

cumplir todos ellos -y especialmente la nutrición, la homeostasis, el ritmo vital y la reproducción- aparecen "divergentemente" varias notas nuevas. Partiendo de un origen más o menos común -recuérdese lo antes dicho respecto de las algas semovientes y flageladas-, el phylum animal asume los modos de vivir del phylum vegetal y se aparta cada vez más de él.

He aquí, entre otras, algunas de las más importantes características de la vida animal: 1) Desde la ameba hasta el hombre, el animal, para vivir, busca y captura: la presa para su nutrición, la hembra o el macho -si la reproducción es sexual- para la procreación, el objeto con que es cumplida la actividad lúdica, para satisfacer el instinto del juego. Para vivir, el animal necesita "salir de sí", y esto da a su vida una apariencia de "espontaneidad". La espontaneidad del animal, en efecto, es sólo aparente; en realidad, siempre es reactiva a un estímulo del medio. Pero también es cierto que los estímulos sólo llegan a ser funcionalmente eficaces cuando así lo permite, dentro del "estado" del organismo reagente, un determinado "tono" específico respecto del estímulo en cuestión (hambre respecto de los estímulos nutricios, apetito sexual respecto de los sexuales, etc.). 2) Para buscar y capturar, el

animal -amiba, chimpancé u hombre- necesita moverse orientadamente; más exactamente, automoverse. Y para automoverse orientadamente en su medio, debe sentir éste y sentirse a sí mismo. La automoción, la sensibilidad y el autosenntimiento -bajo forma de sentiscencia y autosenntiscencia en los niveles inferiores (Zubiri)- son así notas propias de la existencia animal. 3) Para automoverse saliendo de sí y para sentir, el animal necesita que su organismo funcione integrada y coordinadamente como un todo. Así acontece en toda la escala animal, desde los rudimentarios mecanismos físico-químicos de la amiba hasta el conjunto funcional que en los animales superiores forman el sistema nervioso, las hormonas, los mediadores químicos de todo orden y los electrolitos. 4) Todo ello determina que la existencia animal, dentro del proceso vital básico que constituyen el nacimiento, el crecimiento, la reproducción, la senescencia y la muerte, se realice en ciclos o ritmos propios de ella: la vigilia y el sueño, el reposo y el juego, la captura y la saciedad, la agresión y la fuga. Joven o viejo, todo animal vive en cada momento realizando específica e individualmente uno o varios de esos cuatro ritmos básicos. 5) La relación entre el animal y su medio -por lo menos en los niveles superiores

de la escala; esto es, cuando va siendo muy acusado el papel configurador de la madre- adopta la forma de una "urdimbre afectiva" (Rof Cabballo).

En suma: así como la vida aceptiva es el modo de vivir propio del organismo vegetal, el del organismo animal es, en un sentido a la vez etimológico y muy amplio del término, la vida quisitiva.

Quiere esto decir que el enfermar del animal va a presentar, respecto del enfermar vegetal, ciertas peculiaridades originales. Por lo pronto, aumenta muy considerablemente el número de las enfermedades padecidas: el organismo animal es más vulnerable a la enfermedad que el organismo vegetal. Pero no menos importante que esta diferencia cuantitativa son otras dos, de orden estrictamente cualitativo.

Como el vegetal, el animal enferma padeciendo y haciendo desórdenes en su crecimiento y en su nutrición, afecciones traumáticas, infecciones, intoxicaciones, parasitosis. Ahora bien, el modo de padecer y hacer tales enfermedades es rigurosamente nuevo, y se halla caracterizado por las siguientes notas: a) El animal siente su enfermedad y manifiesta este sentimiento mediante las determinaciones motoras y expresivas de la conducta que nosotros, antropomórficamente, solemos llamar "dolor",

"tristeza", "irritación", etcétera. b) El organismo animal reacciona a la agresión morbígena como un "todo". La patología animal es, por lo tanto, "holística", en el amplio sentido biológico que esta palabra posee desde hace varios decenios. Con su respectiva peculiaridad, las construcciones fisiológicas y patológicas de von Monakow, Goldstein, Sherrington, Bechterew y Speransky pueden ser aplicadas, mutatis mutandis, a toda posible enfermedad animal. c) El animal reacciona a la agresión morbígena según el esquema "busca y captura" propio de la vida quisitiva. La fagocitosis -reacción defensiva específicamente animal- y la busca de hiebras sanadoras en el caso de los animales superiores, son dos modos concretos de realizarse esa genérica peculiaridad de la conducta animal.

Hay algo más; porque, además de padecer de un modo genéricamente nuevo toda posible enfermedad, el animal presenta un modo de enfermar cualitativa y específicamente nuevo, respecto de los observables en el reino vegetal; trátase de la neurosis, que en determinadas ocasiones puede convertirse en verdadera psicosis.

La elaboración experimental y teórica de la doctrina del reflejo condicionado condujo, ya en el periodo heroico de la escuela de Pavlov, al descubrimiento de las "neurosis experimentales".

¿Qué es una neurosis experimental? Creo que la respuesta debe tener dos partes: 1) La neurosis experimental es un desorden patológico de la conducta o de las funciones viscerales del animal, producido por una situación vital que, sin ser formalmente destructiva, rebasa la capacidad específica o la capacidad individual de control sobre el medio, propia del organismo en cuestión. 2) Es, por lo tanto, un modo de enfermar sólo posible en seres vivientes en que la vida sea búsqueda y captura y en que el organismo en cuestión sea capaz de sentir y automoverse. Con otras palabras: la neurosis experimental es a la vez una verdadera "neurosis" -aunque el organismo que la padece no posea un sistema nervioso sensu stricto- y un desorden morboso genéricamente propio de la vida animal.

Una última cuestión: en el animal, ¿puede haber neurosis "espontánea", como las hay experimentales? La vida del animal en la selva o en domesticidad no sometida al violento artificio del experimento, ¿lleva consigo la posibilidad de un enfermar propiamente neurótico? Con su orientación cada vez más etológica -más atendida, por tanto, a las normales condiciones de la vida del animal de experimentación-, la investi-

gación norteamericana ulterior a Thorndike y Skinner permite dar una respuesta afirmativa a esas interrogaciones" (174).

Quedan así estudiadas la Fitopatología y la Zoopatología, es decir, de las dos componentes, el vegetal y el animal, del segundo nivel de la realidad, el representado por los seres vivos, poseedores de una "cuasi-individualidad" o "cuasi-sustantividad individual", y por tanto de una "cuasi-patología".

El tercer nivel está constituido por el hombre poseedor de una estricta sustantividad individual. "Sólo en el hombre -y por su inteligencia- asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual" (SE, 173). Y porque el hombre es el ser que posee estricta sustantividad, es también el que posee auténtica enfermedad. Las enfermedades de los demás organismos lo son sólo por analogía con la del hombre, y en cualquier caso, son siempre radicalmente distintas a las de éste.

"La vida vegetal es vida aceptiva; la del animal, vida quisitiva. Pues bien: la vida del hombre es a la vez vida sensointelectiva, en cuanto

propia de un animal que siente y conoce la realidad, y vida creativa, en cuanto propia de un animal que actúa humanamente sobre ella (175).

Resumiendo: solo el hombre posee auténtica sustantividad individual, y por tanto solo él puede enfermar de un modo auténtico e individual. En sentido fenomenológico, Heidegger diría que sólo el "Dasein" posee estricta individualidad metafísica; en el plano real, Zubiri radicaliza ese fecundo pensamiento y afirma que sólo el hombre posee auténtica sustantividad individual y, por tanto, auténtica enfermedad.

b) En la intelección filosófica de la realidad el pensamiento de Zubiri distingue la sustantividad y la dimensión, y entiende por ésta el modo como la interioridad de la cosa real se acusa en sus notas. Lo cual nos permite afirmar que, según ese pensamiento, la enfermedad humana será, por lo pronto, uno de los modos de acusarse la interioridad del hombre -su intimidad- en las notas somáticas y psíquicas, ahora morbosamente alteradas, en que sus sustantividad se constituye (176).

La enfermedad pertenece al orden de la dimensión. Esta es, según sabemos, el o los aspectos formales en los que se actualiza la cosa real entera, y se mide o mensura su grado de realidad. La sustantiva

vidad de la cosa real está mensurada en su grado de realidad por las dimensiones. Y he aquí que estas dimensiones, o lo que es lo mismo, el grado de realidad de la cosa, quedan formalmente afectados por la enfermedad. La enfermedad afecta a la dimensión talitativa de la cosa porque pone a prueba y modifica o modula la realidad de la cosa en su sustantividad.

Más ¿cuáles son las dimensiones de la realidad y cómo quedan modificadas por el fenómeno morbo-so? Las dimensiones talitativas son tres: riqueza, solidez, estar siendo. Toda cosa real es más o menos rica, sólida en mayor o menor medida, y está siendo efectivamente en más o en menos. La cosa "realmente" es rica, sólida y está siendo, y esto se manifiesta en la actualización por la inteligencia como actualización, firmeza y efectividad. "Cada uno de estos tres momentos es la proyección o actualización de lo que la cosa "realmente" es: en la manifestación se actualiza la realidad en su riqueza, en la firmeza se actualiza la realidad en su solidez, en la efectividad se actualiza la cosa en su estar siendo" (SE, 132-33). Riqueza, solidez y estar siendo son las tres dimensiones talitativas de la realidad.

La enfermedad, ¿cómo modifica estas distintas dimensiones? Esquemáticamente así:

<u>Dimensiones talitativas</u>	<u>Enfermedad</u>
Riqueza	Empobrecimiento
Solidez	Debilidad
Estar siendo	Alteración

La cosa real está dotada de "riqueza" interna, la riqueza de las notas en cuanto son descubridoras de todo lo que insondablemente es o puede dar de sí. La enfermedad hace decreder el grado de realidad de la cosa, y por tanto es su "empobrecimiento". Lo que no quiere decir que una enfermedad no pueda ser vivenciada de modo que enriquezca a aquel que la padece, sino que toda sustantividad, en cuanto realidad tal, se empobrece; es decir, que de uno u otro modo, la enfermedad la hace "menos real". El grado sumo de esto lo constituye, indudablemente, la aniquilación, la muerte.

Las notas actualizan intelectivamente a la cosa real en otra dimensión; como algo que merece la confianza que suscitan las notas, como algo que es de fiar. Toda realidad, por serlo, tiene un mínimo de esta cualidad. En cuanto credenciales de la seguridad de la cosa, las notas actualizan a ésta en otro respecto formal perfectamente deter-

minado: la "solidez". Sólido significa etimológicamente firme, resistente (cf. SE, 128-9). Pues bien, la enfermedad afecta a esa dimensión de solidez, y convierte a la realidad en "débil". Una debilidad que, por supuesto, aquí no significa simple pérdida de fuerzas, sino pérdida de realidad.

Finalmente, las notas actualizan a la cosa real en su respecto formal precisamente determinado, que se denomina el "estar siendo", cargando el acento sobre el "estar". "Recordemos que stare, estar, tenía a veces en latín clásico la acepción de esse, "ser", pero en sentido "fuerte". Pasó así a algunas lenguas románicas para expresar el ser no de una manera cualquiera, sino la realidad "física" en cuanto "física". Con lo cual el esse, ser, quedó adrito casi exclusivamente a un sentido de útil gramatical, la cópula. Sólo raras veces expresa el "ser" lo hondo y permanente a diferencia de lo circunstancial, que se expresa entonces en el "estar"; así cuando se dice de fulano que "es" un enfermo, cosa muy distinta de decir de él que "está" enfermo. Pero esto quizá tampoco hace excepción a lo que acabamos de decir, sino que el matiz primitivo es perfectamente perceptible. Porque lo circuns-

tancial, precisamente por serlo, envuelve el momento "físico" de su realización, al paso por el "es" hondo y permanente denota más bien el "modo de ser" no su carácter "físico". Por esto la expresión "estar siendo" es, tal vez, la que mejor expresa el carácter de realidad "física", de que está dotada toda cosa real" (SE, 130). La enfermedad, ya poseída como un "estar", ya como un "ser", es una modificación o modulación, a veces también una alteración, de ese "estar siendo" de la realidad. En cuanto enferma, la realidad es menos "efectiva" en su estar siendo, está disminuida en su efectividad real.

La enfermedad, pues, afecta a la sustantividad humana: tal fue la conclusión del primer apartado. En el segundo hemos visto que esta afectación se manifiesta dimensionalmente como empobrecimiento, debilidad y alteración. Por el acontecimiento morboso la sustantividad queda pobre, débil y alterada. Tal es lo que nos descubre una atenta consideración del ser real enfermo en cuanto actualizado en sus notas reales por la verdad real.

B) La inteligencia no sólo actualiza la cosa en sus notas y nos muestra que la realidad es sustantiva y que esa realidad se mensura dimensionalmente.

Las notas de la cosa se estructuran de un modo muy preciso en un sistema real. Es decir, tras el análisis de la "actualización en las notas", tal *como* ha sido realizado en el apartado anterior, es preciso que ahora paremos mientras en el "sistema de las notas" de la cosa real. En el capítulo segundo vimos que este sistema de notas o estructura física de las notas de la cosa real, que en parte se corresponde con los predicables aristotélicos, se compone de seis momentos que sucesivamente analizaremos: las notas adventicias, las notas constitucionales, las notas constitutivas o esencia constitutiva, esencia quidditativa o especie física y, finalmente, el género físico.

a) Denominanse "notas adventicias" a aquellas notas formales que se deben a la conexión de una realidad sustantiva con otras; adventicio es aquí sinónimo de "adquirido". Son notas "posibles" p "potenciales", cuya actualidad pende de la conexión con otras realidades según sus potencias. Lo adventicio es la readicalización física del "accidente modal" aristotélico.

Indudablemente, y habida cuenta de que en la medicina aristotélico-escolástica la enfermedad fue concebida como un accidente modal, la enfermedad ha

de ser entendida, al menos en principio, dentro del sistema zubiriano, como una "nota adventicia". La enfermedad es un accidente del ser viviente en cuanto tal, un acontecimiento adventicio al ser humano.

En los seres vivos, y también en el hombre, según vimos en el capítulo tercero, el plano adventicio toma una muy concreta estructura: suscitación-tono vital-respuesta. Por supuesto que este plano no adquiere auténtica consistencia más que visto desde el más profundo de las hábitos y de la formalización: hay en el ser vivo una "formalización externa o del medio" consistente en la estructuración de percepciones (formalización figural) y estructuración de movimientos (formalización motriz); y hay también una "formalización interna", que es el tono vital. Pero sí es importante advertir la consistencia que la enfermedad tiene ya en este primer plano o plano de tensión. En toda estimulación hay tres momentos: un cierto tono vital sobre el que el estímulo recae, una agresión, digámoslo así, del estímulo, una respuesta efectora con la que el ser vivo responde a la alteración que se le ha producido. Es el círculo suscitación-tono vital-respuesta. Pero cuando esta respuesta es anómala el

tono vital queda alterado de modo indebido: el hombre "se encuentra mal"; principia la enfermedad. O, dicho en frase de Zubiri, "el mero encontrarse "bien" o "mal", da lugar por formalización a una rica gama de estados tónicos diferentes... La formalización del tono vital matiza a éste de distintas "afecciones". El cariz de estas "afecciones" es básico en toda enfermedad. Hay, pues, un tono vital o temple de "salud", de "enfermedad", de "buena forma", de fatiga", etc.

En el primer plano, en el plano que en el ser vivo se denomina de tensión, y en la realidad en general de "notas adventicias" (demos por absolutamente sinónimas estos dos conceptos, aunque en verdad no lo sean), el hombre ya es un ser enfermo. Y ello porque, unas veces conscientemente, otras sin la más mínima conciencia de lo que está sucediendo, al hombre le advienen multitud de suscitaciones (gém^enes, tóxicos, agentes traumáticos, etc., etc.) que acaban produciéndole una enfermedad, con la consiguiente alteración del tono vital. En el hombre, pues, hay "enfermedades adventicias". ¿Pero posean todas las enfermedades que el hombre padece opuede padecer el carácter de "adventicias"?

b) Si las notas adventicias son la radicalización física de la noción aristotélica de accidente modal, en una perspectiva rigurosamente insospechada para la mente griega, la idea de "notas constitucionales" y de "constitución" son un correctivo aún más importante del proprium aristotélico, como ya quedó expuesto.

Hay enfermedades, lo hemos visto, que son una nota adventicia, un "accidente". Pero no todas. Si así fuera, ¿qué haríamos con las denominadas en Patología "enfermedades constitucionales"?

Entiéndase en Patología las enfermedades constitucionales como enfermedades innatas o idiosincrásicas. Todas las enfermedades, aún las adventicias o accidentales, afectan a la constitución; pero las denominadas en Patología como constitucionales la afectan desde el primer momento, son innatas, forman parte de la constitución del ser humano que las padece; de la constitución entendida en sentido riguroso. "En Biología, especialmente en Fisiopatología humana, suele designar la constitución, el conjunto de peculiaridades individuales morfológicas y funcionales, de carácter "innato" (?). Pero es menester ampliar el concepto e introducir en él los caracteres físicos de tipo específico (el genotipo).

La constitución es, en efecto, la compago, la compleción o estructura física primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones y pasiones. Al decir que es "física" me refiero a que no es primaria ni formalmente conceptual, ni algo meramente objetivo. Es decir, no se trata de una "especie" articulada por géneros y diferencias. Queda, por lo demás, abierto el problema de lo que en cada caso constituye la compleción "física" de la cosa: sus propiedades fisicoquímicas, psicológicas, sociales, morales, históricas, etc." (SE, 137).

La constitución de una realidad, que se manifiesta en las notas constitucionales, es la estructura física primaria de la cosa real. Entre estas notas constitucionales una puede ser, por ejemplo, el albinismo. "El albinismo es un carácter constitucional" (SE, 140). No se trata, por consiguiente, de "este hombre + albino", sino de "este hombre-albino", que es un verdadero individuo, intrínsecamente individual (cf. SE, 140). Es tal hombre, en su estructura física primaria, el que es albino. Se trata, pues, de algo en modo alguno adventicio o accidental. Pero, como síntoma o nota, tampoco esencial o constitutivo. "Naturalmente, el albinismo en cuanto

tal no es constitutivo sino meramente constitucional, porque, como es sabido, es un carácter génicamente controlado. Lo constitutivo sería la o las notas génicas que funden aquel carácter. No basta para ello haber logrado "dar" con el gene que lo controla, porque a su vez este carácter del gene quizá no sea sino algo fundado en estructuras bioquímicas o biofísicas más elementales; éstas serían las notas constitutivas del albino. De aquí que llegar a una nota verdaderamente constitutiva sea un problema siempre abierto; lo que hoy parece último tal vez no lo parezca mañana" (SE, 190).

Dejemos de momento el problema constitutivo. El caso es que, así como hay enfermedades que se manifiestan adventiciamente, como notas adventicias, hay otras que se manifiestan constitucionalmente, como notas constitucionales.

La enfermedad humana puede ser, por tanto, "nota adventicia" o "nota constitucional". Esta distinción no ha pasado desapercibida en algunas lenguas románicas, como la castellana, que distinguen con cierta precisión el "estar" enfermo del "ser" enfermo. En el primer caso la enfermedad se "tiene", es un acontecimiento adventicio de la vida, circunstancial, que el hombre, de una u otra

forma, acepta en su realidad, se lo "apropia". Con el segundo suele darse a entender, al menos ciertas veces, la enfermedad como nota constitucional, que el individuo "es" ya desde un principio, aún antes de intentar apropiársela. El individuo, en este segundo caso, es desde un principio "sujeto-de" enfermedad (cf. SE, 159-60), es decir, enfermo por "naturalidad", y sólo cuando se apropie esa enfermedad estará "personalmente" "sujeto-a" ella. En el primer caso, por el contrario, la enfermedad suele ser casi de modo simultáneo un "hecho" del que el hombre es "sujeto-de", y un "suceso" respecto al cual se presenta como "sujeto-a". Es decir, la enfermedad no es en ningún momento sólo "natural", sino también "personal".

La enfermedad, según vemos, es más o menos personal (hablemos así) según sea adventicia o constitucional. La enfermedad que parece más personal, la que afecta formalmente a la constitución, es en cierto modo la más difícil de personalizar. ¿Cómo se entiende esto? La razón es que lo circunstancial, lo adventicio, se personaliza como acto de la vida; es decir, es "personal" en cuanto "personalizado". Lo constitucional, por el contrario, es anterior a cualquier decurso biográfico, es "personal" en cuanto "personidad"; que muchas veces puede conducir a una más deficiente "perso-

nalidad" y "personalización" vitales.

Esta es, pues, la profunda diferencia entre la enfermedad que se "tiene" y la enfermedad que se "es", la adventicia y la constitucional. ¿Habremos acabado con esto el análisis de la estructura lábil del hombre?

c) Indudablemente no. Lo dejamos apuntado líneas atrás, al decir que los genes (aceptemos convencionalmente los genes como estructuras elementales, últimas o infundadas) responsables del albinismo serían la nota constitutiva en que se fundaba su manifestación constitucional. Otros ejemplos podrían alegarse. "Es bien sabido que los gatos blancos de ojos azules son sordos. Estas tres notas son inalterables. Pero lo son tan sólo porque son la consecuencia de una estructura génica. Y esta estructura es la verdadera nota constitutiva. La inalterabilidad compete a aquellas tres notas constitucionales, en tanto en cuanto primaria y formalmente compete a la constitutiva estructura génica. Toda alteración física de ella es destrucción total de una cosa u originación total de otra cosa" (SE, 250). De lo que podemos deducir ya una conclusión que en seguida detallaremos: las enfermedades constitucionales, las que se manifiestan median-

te las notas denominadas constitucionales, tienen su última raíz en una nota constitutiva. No así las adventicias. Lo que no quiere decir, evidentemente, que las enfermedades adventicias no puedan acabar penetrando en la estructura constitutiva de la cosa real. Por supuesto que sí. Y pueden alterarla de modo tal que destruyan físicamente la realidad sustantiva de la cosa, a veces, con mucha mayor fuerza y rapidez que las propias enfermedades constitucionales.

Hay enfermedades, pues, que radican en una alteración de la esencia constitutiva del ser humano que las padece: son las constitucionales. Hay ~~Notras~~ las adventicias, que pueden provocar una alteración, muchas veces más importante, de esa misma esencia constitutiva individual. Si se quiere, puede denominarse a las primeras endógenas y exógenas a las segundas, pero dando a estas expresiones un sentido preciso nuevo y distinto respecto al que suelen tener en los tratados de Patología. Las primeras suelen originarse en una alteración de la esencia constitutiva, y muchas de las segundas terminan provocando una alteración pareja. Con lo que hemos de plantearnos ahora el problema de la alterabilidad de la esencia constitutiva de la cosa real.

La esencia, dice Zubiri, tiene un "contenido constitutivo inalterable". "Las notas de la esencia constitutiva son de una ultimidad no sólo absoluta e individual, sino además de una ultimidad tal en su contenido, que son constitutivamente inalterables. Inalterabilidad no significa que no puedan alterarse las notas; esto sería absurdo en principio y falso de hecho. En este sentido no hay ninguna esencia física intramundana que sea inalterable. La inalterabilidad a que me refiero está en otra línea; está precisa y formalmente en la línea de la mismidad. Toda nota, sea o no esencial, es susceptible de alteración física. Lo que sucede es que hay notas que al alterarse no alteran la mismidad de lo real; solamente la modifican o modulan. Entonces, esto real deja, ciertamente, de ser "lo" mismo, pero continúa siendo "el" mismo. Todas las notas pertenecientes al orden de la concreción están en este caso. Por tanto, estas notas cuya alteración deja intacta la mismidad de la cosa no conciernen últimamente a la mismidad de ésta, carecen de ultimidad en este orden constitutivo. En cambio, si se alteran las notas de la esencia constitutiva, ya no se tienen "el" mismo que antes simplemente modificado, sino que justamente al revés, lo que se tiene es "otra"

realidad, "otra" cosa" (SE, 249). Así pues, "no se trata de que una realidad sea la misma mientras no cambien mucho sus notas o no cambien muchas notas tuyas, y que deje de ser la misma cuando haya un cambio grande. No es cuestión de más o de menos. Es cuestión de ultimidad, del nivel en que el cambio se produzca. El menor cambio en el nivel último, esto es, en una sola nota constitutiva de esa realidad, haría inexorablemente de ella "otra" realidad. Por ser infundadas las notas constitutivas, toda variación en ellas da lugar a un sistema igualmente infundado, esto es, último; por tanto, a otra esencia. Pero un cambio intrdducido en las demás notas de la realidad dejará intacta su mismidad; la realidad será "la" misma, aunque no "lo" mismo" (SE, 258).

La alteración de las notas constitutivas o esenciales, la alteración física de la esencia "es la destrucción física de la realidad sustantiva". Lo que resulte de ella será, sin duda, otra realidad, "otra cosa". Esta "otra cosa" puede ser de muy distinto carácter. En las enfermedades constitucionales compatibles con la vida, hay una alteración de la esencia constitutiva, pero no de las notas quiditativas o quiddificables, es decir, del mínimo de

notas esenciales o constitutivas que poseen todos los hombres por el mero hecho de serlo (177). Es decir, en las enfermedades constitucionales no mortales, hay alteración de una o varias notas de la esencia constitutiva, pero no de la esencia quidditativa. Si se alterara una de éstas, todos los hombres, por su propia esencia quidditativa, padecerían una enfermedad, o el sujeto que padece tal alteración deja de ser hombre, sale de la especie humana. Pero en muchas enfermedades constitucionales, y en las adventicias más graves, hay alteración de las notas constitutivas tal, que no sólo se alteran notas propias de esa esencia constitutiva, sino también notas constitutivas del mínimo quiddificable; es decir, se alteran notas que son necesarias "para ser hombre": entonces se produce una alteración esencial de grado singular. No sólo se altera la esencia constitutiva, sino también la esencia quidditativa. No sólo cambia la esencia dentro de la misma especie, sino que la alteración es tan radical que cambia de especie o, mejor dicho, se sale de la especie humana. Tal sucede, sin duda es el caso más radical, también el más ineludible, en la muerte. Si el hombre adventiciamente "tiene"

enfermedades y constitucionalmente "es" a veces un enfermo, constitutivamente es "mortal".

Advirtamos la profunda diferencia que existe entre alteración de la esencia constitutiva y la de la esencia quidditativa. Es el clásico problema de la "diferencia esencial" (cf. SE, 226). Por "diferencia esencial" se entiende el hecho de que varias realidades de la misma especie física, es decir, de idéntica "esencia quidditativa", pueden tener diferencias en sus respectivas "esencias constitutivas"; es decir, que el pertenecer a la misma quiddidad no implica identidad de esencia constitutiva. Volvamos al ejemplo del albinismo. "La nota constitutiva determinante del albinismo pertenece a la esencia constitutiva de tal hombre albino; pero no a su esencia quidditativa" (SE, 221). Pero hay veces, repetimos, que la diferencia esencial es tan grande que se cambia de especie. Esto acontece con la muerte. Pero no únicamente en este caso. Nada obsta para pensar que también puede adoptar la forma de lo teratológico, lo monstruoso (cf. SE, 237). Y no puede excluirse, finalmente, una innovación o alteración de la esencia constitutiva de orden "perfectivo", origen de un

hombre superior, y quizá no "enfermo". La doctrina de Nietzsche del hombre como "animal enfermo" y de la superación por el fenómeno del Uebermensch, adquiere aquí un nuevo sentido, y con ella, todo un género literario de ficción científica.

Concluyendo, pues, hemos de decir que, en el orden adventicio, los hombres "tienen" enfermedades, en el constitucional algunos "son" unos enfermos y en el constitutivo se nos manifiestan como esencialmente lábiles, alterables y, a veces, alterados. La muerte de todo hombre es alteración de sus estructuras constitutivas. Pero no sólo ella. También existen alteraciones defectivas o teratológicas (las enfermedades constitucionales ya sabemos que también son alteraciones defectivas de raíz constitutiva, pero menos radicales, sin afectar a las notas mínimas de la quiddidad humana) que convierten al ser humano en un "infrahombre" constitutivo y quidditativo. Finalmente, es concebible, al menos como proyecto, la alteración "perfectiva" de la esencia constitutiva del ser humano en sentido positivo, lo que daría lugar a un "superhombre" (cf. SE, 237).

d) Parecería completo un estudio de la rea-

lidad humana y de su labilidad toda vez que hemos penetrado ya en su última entraña constitutiva. Mas esto no es del todo cierto. Y ello porque el individuo humano no es físicamente un ser solitario, sino "específico". Pero ¿qué es una "especie física"? "La especie, la quiddidad, se funda en una línea muy precisa, en la línea de la multiplicación física y real de sus esencias constitutivas" (SE, 233). La multiplicación es una acción física causal, productiva, en la que partiendo de una sustantividad constitutiva individual se producen otras. Esta acción causal, además de producir individuos, constituye un phylum. "No se trata de una mera "relación" de similitud, más o menos profunda, entre los individuos, sino de una estricta realidad física... Y aquellos caracteres constitutivos por los que cada individuo pertenece real y físicamente a un phylum determinado, son justo los que constituyen la especie: la esencia individual ha quedado especificada. En este sentido, preguntarnos qué es algo, es preguntarnos... por el phylum del que y en que emerge físicamente a la realidad y al que pertenece por su esencia constitutiva" (SE, 235). Las notas quidditativas esenciales son el mayor número de notas esenciales constitutivas que se encuentran reproducidas en todos los individuos in-

terfecundos. (cf. SE, 244).

Si esta es la "especie biológica", ¿qué es una "especie morbosa"? ¿Qué relación existe entre la idea de "especie morbosa" y la concepción aristotélica de "especie" como predicable y su posterior corrección en el pensamiento de Zubiri?

El concepto de "especie" como predicable de la lógica aristotélica fue usufructuado, según sabemos, por la medicina galénica, que se propuso describir tantas especies morbosas cuantas alteraciones de las sustancias componentes del ser humano eran posibles. La teoría galénica de las especies morbosas es, por tanto, universal-deductiva y sustancialista. Hay tantas especies morbosas cuantas alteraciones accidentales de las sustancias componentes del ser humano, es decir, de lo que llamó Galeno las "cosas naturales", son posibles: por la cantidad, la cualidad, la relación, la acción, la pasión, el lugar, el tiempo, la situación y el hábito. A priori se pueden describir las distintas enfermedades del ser humano, conociendo sus sustancias componentes, y todas las posibilidades apriorísticas de su modificación;

Esto cambia radicalmente en la medicina posterior a Sydenham. Frente al criterio de definición esen-

cialista anterior, se usará desde ahora la pura definición descriptiva. Frente al intento de establecer especies morbosas por un proceso a priori y deductivo, se impone su elaboración inductiva y a posteriori. Aquí las especies morbosas están abiertas continuamente a la rectificación y al cambio, dado su modo de hallazgo, y no son inamovibles como en la medicina clásica; toda la historia de la Patología moderna es la génesis de esos progresivos cambios perfectivos y rectificatorios.

Zubiri, hemos visto, radicaliza físicamente el concepto aristotélico de especie. La especie es la multiplicación filética de la realidad sustantiva individual. Esta realidad individual es la que primaria y formalmente enferma, ya en toda su sustantividad, lo que es muy raro, ya en alguna de sus partes, lo que con toda precisión denomina Zubiri "sub-sistema". "Entre las notas de una sustantividad pueden formarse grupos que tienen un cierto carácter de unidad y de sistema; por ejemplo, un "órgano" de un ser vivo o un "aparato" don los respectivos momentos de su ciclo funcional (digestión, respiración, etc.). En estos ejemplos ciertamente no se trata de sistemas en sentido estricto, es decir, de distintas unidades sustantivas, pues si así

fuera no tendríamos "una" realidad sustantiva sino una articulación de distintas realidades sustantivas apoyadas en mera yuxtaposición. A pesar de todo, aún sin poseer estricta autonomía constitucional, estos grupos poseen cierto carácter de sistema dentro del sistema total. Los llamaremos por esto "sub-sistemas". La expresión denota claramente que un subsistema de notas no es algo que forzosamente nos hace salir de la unidad total; porque "sub" no significa aquí "debajo de" sino "dentro de"; si se quiere, un sistema o cuasi-sistema parcial" (SE, 191-2). La enfermedad humana suele formar un "sub-sistema" dentro de la sustantividad humana, bien por advenimiento (enfermedad adventicia) bien por constitución (enfermedad constitucional); un "subsistema alterado o enfermo". Subsistema en dos sentidos. En primer lugar, porque no suele afectar a todo el individuo, al menos con la misma intensidad. Pero en segundo lugar, porque la parte del individuo a que afecta no es un "sistema" suficiente y autónomo, sino una parte del sistema total, de la sustantividad humana, y aunque tenga una cierta independencia dentro de ella, no puede ser entendida de modo integral más que desde la consideración de la totalidad de

ese sistema.

Esta es la enfermedad individual. El "sistema" humano, la sustantividad individual, es filetizable o especiable por generación. Y en esa especiación se especian también los "subsistemas" sustantivos, también los patológicos: las enfermedades constitucionales. Pensemos, por ejemplo, en una enfermedad hereditaria dominante, como la esferocitosis, la acondroplasia, la corea de Huntington, la glucosuria reanal, el síndrome de Ehler-Danlos, el síndrome de Gardner, las telangiectasias de Osler o el síndrome de Peutz-Jeghers. Estas enfermedades se transmitirán, indudablemente, a todos los descendientes poseedores de tal gen dominante. Lo que no quiere decir que todos esos individuos vayan a tener exactamente las mismas notas patológicas que su progenitor; pueden sin duda faltarles algunas o muchas. Pues bien, la especie morboza de esa enfermedad estaría constituida por el conjunto de notas físicas que se dan en todos los descendientes, es decir, las notas quidditativas de esa enfermedad, que no tienen por qué identificarse con la totalidad de las notas de la enfermedad en el primer generador, sino sólo con algunas, las quiddificables. Del mismo modo que no se iden-

tifican la esencia constitutiva y la esencia quidditativa, sino que ésta es sólo una parte de aquella, no tienen por qué identificarse las notas físicas de una enfermedad padecida por una persona individual, con las notas físicas quiddificables o específicas de esa misma enfermedad. Pues bien, la especie morbosa de esa enfermedad la constituyen, única y exclusivamente, las notas quidditativas del proceso morboso.

Respecto al pensamiento tradicional, tanto clásico como moderno, esto supone ya una revolución considerable. La enfermedad realmente tal no es la específica, que luego se individúa en los diferentes sujetos que enferman (por un "principio de individuación" que es transposición al campo médico del que en filosofía elaboraron los pensadores escolásticos), como creyó toda la Patología galénica y escolástica. Se trata, exactamente, de lo contrario. La auténtica y completa enfermedad es la de la sustantividad individual; la especificación de esa enfermedad en "especie morbosa" se hace con merma de algunas notas, y no de las menos importantes. Y ello por una razón muy profunda. Porque la única enfermedad real y física es la de la sustantividad individual, de la que la "especie morbosa" no es más que un "momento" (SE, 225;

cf. las páginas 221-227; todo lo que en ellas se dice a propósito de las diferencias entre esencia constitutiva y esencia quidditativa vale para nuestro caso, con la simple transposición al tema de la enfermedad en su momento sustantivo y en su momento específico). La gran tragedia de todo el pensamiento nosológico moderno, de toda la especulación de la especie morbosa posterior a Sydenham ha consistido, precisamente, en ignorar que la especie morbosa no es sino un "momento" de la realidad individual de la enfermedad. De ahí que no se haya elaborado -ni sentido la necesidad de elaborar- junto a la Patología médica (o estudio de las "especies morbosas" humanas), la Antropología médica (o estudio de la enfermedad como fenómeno de la sustantividad individual y personal).

De este modo queda "físicamente" radicalizado el concepto de "especie morbosa", tanto el clásico o esencialista como el descriptivo o moderno. Ambos son insuficientes, y están necesitados de una radicalización "real". Es la que hemos tratado de exponer apelando a las afecciones en que más claramente se accede a una rigurosa doctrina de la "especie morbosa", las enfermedades hereditarias dominantes o, por extensión, las que hemos denominad "enfermedades constitucionales".

Queda por dilucidar el tema de las "enfermedades adventicias". Algo, desde luego, es evidente: tales enfermedades no se transmiten físicamente en la especiación sustantiva, y por tanto no participan de modo unívoco y directo de los criterios arriba señalados. No son y no constituyen auténticas "especies físicas" en el sentido expuesto. Pero pueden constituirse como "especies morbosas" rigurosas en imitación de las constitucionales. Indudablemente se trata de una libertad idiomática y conceptual, pero perfectamente lícita y fecunda, consistente en estudiarlas "como si lo fueran" o, "según el modelo de las que lo son". Trasladando al orden de la especie lo que Zubiri dijo de la esencia, podemos escribir: la limitación física del concepto de especie no obsta, indudablemente, para que en el lenguaje corriente hablemos de especie a propósito de toda suerte de cosas o notas, sean o no físicamente especiabiles; es que las consideramos como si lo fueran. Y ello por una razón muy honda: es que aprehendidas por el hombre estas cosas o poseídas esas notas, no especiabiles en sí mismas, producen efectos especiales (aunque no específicos) sobre él (cf. SE, 107-08). El ejemplo de una enfermedad adventicia aclarará el razonamiento. La gripe no es una enfermedad o nota humana

físicamente especiabile. Sin embargo, la gripe de todos los individuos humanos que la padecen posee un conjunto de notas comunes, que forman lo que puede denominarse "la estructura quidditativa" de la gripe o "estructura especial" de la gripe; no "estructura específica", pues no se transmite por generación física de la sustantividad de los individuos afectados. Mas por ser "especial" puede hablarse también de "especie morbosa" a propósito de la gripe y de cualquier otra "enfermedad adventicia", siempre que se exteme el rigor conceptual y terminológico, a la vista del paradigma de las especies constitucionales. La advertencia es importante, pues en estas enfermedades se trata de pura clasificación conceptiva, objetiva o lógica (cf. SE, 232), y de la ordenación, dentro de esta amplia "clase morbosa", de los cuadros, de lo "general" a lo "especial" (especie morbosa), aunque no de lo "genérico" a lo "específico" (especie morbosa), como en el caso de las enfermedades constitucionales (cf. SE, 231-233).

Resumiendo, podemos decir que el término "especie morbosa" no es unívoco para las enfermedades constitucionales y las adventicias. En las primeras, "especie" se toma en el sentido físico de "específico", en las segundas, "especie" se toma en el sentido lógico de

"especial". Pero ya en un sentido, ya en otro, ambas son realidades derivadas: la enfermedad auténticamente tal no es nunca de modo primario especial ni específica, sino individual y sustantiva. Es lo que no acertaron a ver los teóricos de la especie morbosa, tanto clásicos como modernos. Esto plantea, en fin, el problema de la individuación de la enfermedad en una perspectiva rigurosamente nueva.

Conocida es, por capítulos anteriores, la posición tradicional ante este problema, basada en la filosofía aristotélica-escolástica, y aceptada de modo paradigmático por el galenismo: la auténtica realidad de la enfermedad se encuentra en los universales, géneros y especies morbosos, que adquieren singularidad por algún tipo de principium individuationis, ya ex parte materiae, ya ex parte formalitatis. Zubiri, y por razones que ya no pueden extrañarnos, rechaza de plano el "principio de individuación" (cf. SE, 137-138; 166-168). "Propiamente hablando, no existe un "principio" físico de individuación, sino que toda sustantividad es individual no sólo en sí misma, sino que lo es además por sí misma, esto es, por toda su realidad sustantiva" (SE, 166).

La metafísica de Zubiri permite dar satisfactoria

cuenta intelectual del problema de la individuación de la enfermedad humana. La enfermedad no es un ente genérico o específico que accidental o secundariamente se individualiza. La enfermedad es siempre y formalmente individual. De donde se desprende, también formalmente, que toda enfermedad es distinta, única, exclusiva. "¿Cómo se entiende que los modos de enfermar sean individualmente distintos entre sí? Por dos razones unitariamente fundidas, correspondientes a los dos modos de individualizarse las notas integrantes de la sustantividad humana: en primer lugar, porque en el hecho-evento de la enfermedad se manifiesta la "constitución", en el amplísimo y fundamental sentido que Zubiri concede a este término, es decir, como el conjunto de notas que dan al individuo, por obra de su constitución genética y de sus vicisitudes de todo orden, la estructura primaria que físicamente tiene; y en segundo lugar, porque el sujeto enfermo "individualiza" somática, psíquica y personalmente las notas ocasionales en que el hecho-evento de su enfermedad se manifiesta. La enfermedad es individual porque tiene que serlo, porque no puede no serlo; y lo es según ese doble mecanismo. Así, un enfermo de fiebre tifoidea, valga este ejemplo, es, en cuanto enfermo, constitucional y

tíficamente individual. Sin necesidad de ningún principium individuationis, su realidad es realitas constitutione et typo individualiter signata" (178).

En resumen, pues, hemos de decir que la enfermedad es primariamente individual y sólo secundariamente; de modo "específico" o de modo "especial", "especie morbosa".

e) En contra de todo el pensamiento tradicional, tanto galénico o esencialista como moderno o descriptivo, hemos afirmado que constitutiva y formalmente la enfermedad no es una entidad específica sino sustantiva e individual. La especie morbosa es solamente un "momento", el momento quidditativo de esa enfermedad. Con esto, indudablemente, la especie morbosa se convierte en un concepto derivado y secundario.

Mas, también desde la medicina galénica, las especies morbosas se agupan en "géneros" supremos. El concepto aristotélico de "género", como el de especie, es objetivo, conceptivo y lógico; es decir, no es primariamente real, sino resultante de la predicación conceptiva sobre la realidad, propia de toda la lógica y metafísica aristotélica. Los "géneros" de la medicina galénica padecen la tiranía de este

modelo aristotélico. Tiranía porque, si bien como modelos conceptivos, objetivos o clasificatorios son válidos (ya lo hemos visto al tratar de las especies morbosas adventicias), en Galeno, y en el propio Aristóteles, rebasan desde el comienzo ese ámbito para convertirse en los grados universales últimos de estructura física de la realidad, de los que se pueden extraer, deductivamente, por sucesivas diferenciaciones, todas las características especiales y específicas de esta misma realidad.

Esta extrapolación, que Zubiri ha puesto tan de manifiesto, es la que combatieron los médicos modernos posteriores a Sydenham. Los géneros aristotélicos, como sus especies, no tienen validez más en el campo lógico o clasificatorio, no en el físico. No verlo así fué la gran tragedia de toda la filosofía y toda la medicina antiguas, y del episodio moderno de los médicos ontologistas. Por supuesto que tales clasificaciones son "objetivas". Pero no son "físicas".

Sin embargo es posible, dice Zubiri, una radicalización "física" de la idea de "género", como antes de la de especie. El esquema genérico es el esquema real que encierra algo así como la potencia

lidad de todas sus posibles especies físicas o filéticas (cf. SE, 244). En el género "vertebrados", por ejemplo, se hallan las especies "reptiles", "mamíferos", "peces", "anfibios", etc.; estas especies son despliegue de la "potencialidad" de un cierto ^oesquema constitutivo propio, de un "plan" zoológico perfectamente definido, que es el genérico. Toda nueva especie surge siempre dentro de un esquema constitutivo genérico, ya prefijado.

Aplicando estas ideas, puede llegarse a un concepto "físico" de "género morbozo", distinto, por tanto, del antiguo y del moderno. Para ello, pensemos de nuevo en las "enfermedades constitucionales". "Especies morbosas constitucionales" son, por ejemplo, la ceguera de los colores, la hemofilia, la falta de glucosa-6-fosfato-dehidrogenasa, la agammaglobulinemia, ciertas distrofias musculares, el síndrome de Alport, ciertas mucopolisacaridoses de Pfaudler-Hurler, la anemia hereditaria sideroblástica sideroacrética, etc. Y todas puede decirse que dependen de un mismo esquema constitutivo alterado: los cromosomas sexuales. Con lo que podría construirse un género morbozo "físico": el de las enfermedades hereditarias ligadas al sexo. Admitámoslo como científicamente vá-

lido. "Género morbozo" está tomado aquí en el sentido de "genérico" (SE, 232), es decir, como fundamento físico potencial de todas las "especies morbosas" físicamente generables.

Muy otro es el caso de las "enfermedades adventicias". Sus especies morbosas pueden y deben agruparse también, y de hecho se agrupan, en "géneros morbozo". Pero "género" se toma aquí en un sentido clasificatorio lógico o conceptivo, y por tanto, objetivo, pero no real. Aquí "género" es sinónimo de "general".

Hay, pues, "géneros morbosos", ya en el sentido real y físico de las "enfermedades constitucionales", ya en el lógico y objetivo de las "enfermedades adventicias". En el primer caso "género" se toma como sinónimo de "genérico"; en el segundo, de "general". En ambos casos se trata de realidades o conceptos derivados, pues la enfermedad siempre es primaria y formalmente de la sustantividad individual.

c) La realidad es un sistema que se actualiza en sus notas. En sus dos momentos, de actualización y de sistema de notas, es lo que llevamos visto y aplicado al fenómeno de la enfermedad. Pero ellos dos solos no agotan la realidad talitativa de una cosa.

Las cosas están vinculadas entre sí talitativamente, son respectivas unas de otras, y no adquieren auténtico sentido más que desde la "totalidad". Así, junto a la "actualización en las notas" y al "sistema de notas", la cosa tiene en su talidad un tercer momento, que Zubiri llama "respectividad fundante", es decir, respectividad al fundamento intramundano, al "cosmos". Y esta respectividad no es una nueva "nota" de la cosa, sino una "condición" de ella. La "condición" es algo que suele confundirse con las "propiedades" o "notas constitucionales", pero que en el fondo no tiene nada que ver con ella. "Además de propiedades materiales y formales, las cosas tienen condición" (SE, 199).

La condición metafísica de una cosa, según quedó dicho en el capítulo segundo, es "la manera de ser real" (SE, 205) de la cosa entera, y del sistema que forman. Es, pues, algo en cierto modo "previo" a la propia realidad de la cosa, una especie de a priori respecto de ella (cf. SE, 199).

La condición fundamental de toda la realidad intramundana es la "contingencia" radical, respecto al fundamento extramundano o último. "El mundo libremente creado por Dios es una realidad intrínsecamente contingente. Ha sido creado, pero pudo no ha-

berlo sido" (SE, 200). Esta contingencia radical, intramundaneamente considerada se reviste de varias formalidades distintas. Intramundaneamente consideradas hay cosas "contingentes", pero las hay también "necesarias" (SE, 203) y "absolutas" (SE, 207). De todos modos, todas las cosas del cosmos desde dentro de sí mismas, tienen la condición de "contingentes" o, mejor aún, de "caducas". "No me refiero tan sólo al cambio que todas las cosas sufren en una u otra forma, sino sobre todo a aquella alteración según la cual las cosas dejan de ser lo que son; lo que antes era "de suyo", deja de serlo para dar paso a otras cosas "de suyo". Ciertamente, no sabemos aún si esto mismo acontece con todo lo real. Pero por ahora nos basta con que éste sea el caso de las realidades intramundanas. Y limitándonos a ellas, debemos afirmar que de hecho todas las realidades intramundanas son, en una u otra medida, caducas. Es lo que yo llamaría la "caducidad" de lo real. Es, desde luego, un carácter que afecta a su talidad; tales como son, las cosas son intrínsecamente caducas" (SE, 462-3).

La caducidad es la gran condición metafísica de todo lo real intramundano. "Una cosa es ver lo real en su colisión (productora o destructora) con

otras realidades, otra muy distinta aprehender una realidad en sí misma como intrínsecamente caduca. Ver que una casa se va derrumbando porque alguien la deshace, no es lo mismo que ver una casa que en sí misma se está derrumbando. Lo primero es una aprehensión en conexión causal; lo segundo es una aprehensión de lo real en sí mismo. Incluso cuando vemos que la casa se va demumbando porque alguien la deshace, lo decisivo es ver que la casa está en derrumbamiento, no el ver que se demumba porque alguien la deshace. La realidad es intrínsecamente caduca" (SE, 469-70).

He aquí, pues, la condición de toda realidad enferma o que va a enfermar: su radical "caducidad". Esta caducidad se ha expresado históricamente de diversas maneras. Una, muy frecuente, diciendo que el hombre es un "animal enfermo". San Agustín, Nietzsche, Unamuno, Klages, son algunos de los que lo han proclamado. "Pero sólo dando a la palabra "enfermo" un sentido metafórico puede ser admitida esa sentencia. Lo que pertenece... a la condición y a la realidad del hombre es -en la acepción zubiriana y agustiniana del término- la "inquietud", la necesidad de ir cambiando y el hecho de que el cambio, para el

hombre, sea y no pueda no ser un problema más o menos angustioso; pero la "inquietud" no es una enfermedad, aunque tantas y tantas veces llegue a ser una dolencia" (179).

El hombre, por su condición caduca, no es un animal enfermo, pero sí "lábil"; "el hombre lábil", según la bella y profunda expresión de Paul Ricoeur. Esta definición, poco corriente, no se funda "en las propiedades materiales y formales" (SE, 199), como suelen hacerlo las definiciones quidditativas al uso: "animal racional", "animal de realidades", sino en una precisa "condición" que penetra toda su realidad y todas sus notas constitutivas; su condición de "caduco".

Yo denominaría a la condición "lábil" del ser caduco sin más, "labilidad", y reservaría para la "condición lábil" del ser caduco y además libre, la expresión de "labilidad". Habremos de volver sobre ello. Lo importante ahora es afirmar que, si bien el hombre no es un "ser enfermo", su labilidad sí le hace un "ser de condición enfermable". La enfermabilidad no es la enfermedad. "La enfermabilidad es una nota esencial de la salud: estando sano, el hombre no puede no poder estar enfermo. La salud -dicen que dijo un pesimista- es un estado transitorio que

no conduce a nada bueno (180).

2. Tras el estudio de la realidad talitativa de la enfermedad humana, en su triple momento de actualización en las notas, sistema de notas y respectividad fundante, es preciso que realicemos ahora la consideración de la realidad transcendental de la enfermedad, que es en cierto modo una relectura de la realidad talitativa de la enfermedad, pero ahora "en función" transcendental. De aquí que este nuevo párrafo se subdivida también en tres apartados, que denominamos, respectivamente, dimensionalidad transcendental y enfermedad, constitucionalidad transcendental y enfermedad y, en fin, respectividad transcendental y enfermedad.

A) En primer lugar, dimensionalidad transcendental y enfermedad. Riqueza, solidez y estar siendo son las tres dimensiones talitativas de la realidad, expresión de otras tres dimensiones transcendentales: la perfección, la estabilidad y la duración. Como momento transcendental, la riqueza de la realidad debe recibir el nombre de perfección; lo cual quiere decir que hay realidades sustantivas más o menos perfectas. Una esencia que en una nota lo fuera todo, tendría la suma per-

fección. La solidez, por su parte, no es sino la expresión talitativa del momento transcendental de la estabilidad. Las realidades sustantivas pueden ser más o menos estables. El estar siendo, finalmente, se constituye transcendentamente como duración, en el sentido de que toda realidad, por debajo de las distintas interpretaciones de este tercer momento transcendental de la cosa real -la distentio agustiniana, la durée bergsoniana, la "retinencia del ser" de algunos escolásticos-, es siempre más o menos "duradera" (181).

La enfermedad, ¿cómo modifica estas distintas dimensiones? Esquemáticamente, así:

<u>Dimensiones transcendentales</u>	<u>Enfermedad</u>
Perfección	Imperfección
Estabilidad	Inestabilidad
Duración	Alteración temporal

La enfermedad, en efecto, afecta en cierto modo a lo que cada realidad es en cuanto realidad, y por tanto a sus dimensiones tomadas en el orden transcendental. La dimensión transcendental del empobrecimiento que toda enfermedad produce es lo que puede llamarse "imperfección". El correlato transcendental de la debilidad talitativa sería la "inestabilidad". Y, final-

mente, el de la alteración sería el acortamiento de su duración como tal realidad, es decir, la "alteración temporal".

Lafin Entralgo ha expuesto con más detenimiento la repercusión de la enfermedad sobre estas dimensiones, en las líneas que transcribimos:

Imperfección. "La enfermedad altera la perfección de la realidad sustantiva: perturba su expresión en las notas que la constituyen (cegando algunas, exaltando borbosamente otras) y degrada físicamente su valía, la hace "imperfecta"; tal sería el correcto sentido metafísico de la "regresión" que atribuyeron al enfermar humano algunos patólogos del Romanticismo" (182).

"Pero el problema de la relación entre enfermedad y perfección -siempre entendida ésta en el sentido metafísico que le da Zubiri- puede ser considerada desde otro punto de vista: el que nos descubre las diferencias en la manifestación del desorden morbozo según el grado de perfección de la sustantividad.- Dejando ahora aparte la cuestión de si ciertas alteraciones de los cristales, las macromoléculas y los virus pueden ser analógicamente llamadas "enfermedades", es evidente que en la realización de la enfermedad hay dos modos cardinales: el correspondiente a las realidades

sustantivas de esencia cerrada, los organismos vivos no humanos, y el propio de las realidades sustantivas de esencia abierta, los organismos humanos.

Pués bien, en este segundo caso es preciso distinguir dos órdenes de manifestaciones: las relativas a las notas somáticas y psíquicas de la sustantividad del hombre (fiebre, parálisis, dolor, ansiedad, idea delirante u obsesiva, etc.) y las tocantes a lo que en el hombre es, en el sentido más riguroso de la palabra, intimidad. Y una consideración atenta de estas últimas nos permitirá ordenarlas en dos grupos: aquellas en que se hace patente el modo como la persona enferma se "apropia" su enfermedad (incorporándola de un modo o de otro a su vida o aborreciéndola, negándose íntimamente a tenerla por "suya") y aquellas otras en que se concreta y expresa (por modo más o menos derelictivo o misivo; con un dominante sentimiento íntimo de arrojamiento o de misión) la relación entre la vivencia personal del dolor de estar enfermo y el personal modo de vivir la religación de toda realidad finita y de la propia realidad"(183)

Inestabilidad. Toda enfermedad es pérdida de estabilidad, pero no cualquier disminución de ésta ha de deberse obligadamente a un fenómeno morboso.

"La observación empírica de la realidad nos permite descubrir que en la pérdida de la estabilidad de una realidad sustantiva hay dos modos y dos mecanismos principales. Tales mecanismos son -para comenzar por ellos- la impulsión interna y la impulsión externa. Llamo impulsión interna a la que determina que ciertas realidades sustantivas se desequilibren desde dentro de sí mismas, por obra de un nisus insito en su interioridad y reactivamente actualizado. Por lo que atañe a las realidades sustantivas de esencia cerrada -más concretamente, en el caso de los organismos vivos no humanos- piénsese en los procesos de crecimiento, de reproducción, de juego, caza y lucha, de mutación génica. En todos ellos, pero sobre todo en estos últimos, ¿no hay acaso un cierto desequilibrio de la estabilidad de la estructura en cuestión?. A ellos se une, en el caso del hombre -realidad sustantiva de esencia abierta- la resolución operativa de la inquietud mediante la ejecución de un acto libre. El hombre, en efecto, es capaz de iniciativas alternantes de su estructura y aún destructoras de ella; tal es, en su forma extrema, el caso del suicidio. Cooperando funcionalmente con la impulsión interna está la impulsión externa; esto

es, el desequilibrio de la estructura por obra de acciones exteriores a ella. En el caso de las realidades de esencia cecada, los modos principales de la impulsión externa desequilibrante son el choque y la lucha (el animal sobre el que cae una piedra o que es víctima de otro). Y en el hombre, junto al choque y la lucha, las acciones desequilibrantes promovidas por la ordenación social de su vida y por la instancia amorosa u odiosa de sus semejantes.

Todo lo dicho nos hace adivinar que en la puesta en juego de ambos mecanismos puede haber dos modos cualitativa y cuantitativamente distintos entre sí: el modo ordenado y el desordenado. En el modo ordenado de la alteración de la estructura, el desequilibrio de la estabilidad no impide la conservación de la integridad funcional de aquélla; esto es, la permanencia de lo que desde los antiguos griegos venimos llamando el "orden natural" de la realidad en cuestión, su táxis katà physin. Tales alteraciones "ordenadas" son las vicisitudes propias del estado de salud. El modo desordenado de la alteración de la estructura lleva consigo, por el contrario, una lesión de la integridad funcional de ésta, más o menos eficazmente compensada, combatida o reparada por las fuerzas físicas -vires

medicatrices naturae- en que se realiza la estabilidad, y a esto es a lo que damos el nombre de "enfermedad". Lo cual nos revela que en tales realidades la estabilidad de la dimensión es en sí misma vulnerable" (184).

Alteración temporal. "La enfermedad, por otra parte, altera la duración de la realidad a que afecta, la hace -a veces de manera bien terminante y dramática- menos "duradera"." (185).

La enfermedad afecta, pues, a lo más real de la realidad en sus dimensiones, haciéndolo imperfecto, inestable y menos duradero. Tal es lo que descubre una atenta consideración de la dimensionalidad transcendental de la enfermedad humana.

B) En segundo lugar, constitucionalidad transcendental y enfermedad. Es la función transcendental del "sistema de notas" talitativo.

La constitución talitativa está fundada en la unidad clausurada cíclica, en el sistema de notas capaz de formar por sí mismo un sistema dotado de suficiencia constitucional. Es lo que Zubiri denominó, según vimos, "esencia constitutiva". La esencia constitutiva posee una unidad coherencial primaria: es la constructividad intrínseca de la esencia. En función transcendental, esta pertenencia constituye la realidad, el "de

suyo": es el constructo metafísico (SE, 482). Lo constitutivo de lo real es, en efecto, de carácter constructo. Y esta constructividad talitativa en función transcendental determina un constructo metafísico (SE, 508).

Como constructo metafísico, la esencia es constitución transcendental es, en un primer momento, "incomunicable" como nota negativa, o dicho positivamente, "suya". En un segundo momento, cada cosa es transcendentamente "suya", pero "a su modo", es decir, posee una "individuidad" transcendental. Finalmente, por ser la cosa transcendentamente individua, "individualiza" cuanto dimana de ella o adviene a ella, precisa y formalmente porque es ya transcendentamente individua.

La enfermedad, según vimos al analizar la constitucionalidad talitativa, suele adoptar dentro de cada realidad la forma "subsistema" que, de un modo u otro, afecta a todo el "sistema" constitucional de la realidad en cuestión. Transcendentalmente esto quiere decir que adquiere o posee, dentro de esa realidad, y por formar parte de ella, los caracteres transcendentales de "incomunicabilidad" y "suidad". Además, muchas "enfermedades constitucionales" son parte defectiva de la "individuidad" transcendental, mientras que las "enfermedades adventicias" están "individualizadas" en cuanto dismanan de una res transcendentamente indi-

vidua o advienen a ella.

En todo caso, es evidente que la constitucionalidad transcendental queda afectada y modulada por el fenómeno de la enfermedad.

C) Finalmente, respectividad transcendental y enfermedad, el correlato transcendental de la respectividad talitativa (cf. SE, 435). Talitativamente vimos que las cosas tenían la condición de "caducas". "La realidad es intrínsecamente caduca; la función transcendental de esta caducidad es la limitación. La realidad, cada realidad, es transcendentalmente "limitada". "La esencia... es autosuficiencia talitativa en función transcendental, esto es, en cuanto constituye algo "de suyo". Lo real es, por tanto, transcendentalmente suficiente. Pero no es lo mismo suficiencia real o transcendental, que suficiencia plenaria. Y esta suficiencia no-plenaria es lo que he llamado limitación transcendental. La esencia es intrínseca y transcendentalmente limitada" (SE, 463). Esta "limitación" es una "condición transcendental" de la realidad intramundana. La realidad es talitativamente "caduca" porque es transcendentalmente "limitada". Y parejamente, la realidad humana es talitativamente "lábil" y "enfermable" porque es transcendentalmente "limitada". La limitación transcen

cendental de la realidad es el origen de la "enfermabilidad" humana.

3. Nos queda por estudiar la tipificación transcendental de la enfermedad humana. La dimensionalidad, constitucionalidad y respectividad transcendentales tienen distinto carácter según sean talitativamente las esencias en cuestión. En función transcendental, estas diferencias talitativas se concretan en dos tipos de esencias, las "esencias cerradas" y las "esencias abiertas". Estas últimas, las humanas, son las únicas que, para nuestro actual propósito, adquieren relieve o interés. Son las esencias inteligentes y volentes, las esencias personales.

La enfermedad humana tiene una tipicidad transcendental importantísima, la de ser formalmente personal. ¿Qué quiere decir esto?

La esencia cerrada es, por así decirlo, sólo "materialmente" suya. En cambio, la esencia estrictamente abierta es suya "formal y reduplicativamente"; no sólo se pertenece a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y

formal carácter de realidad, en su propio "ser-suyo"... Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona.

La enfermedad humana es personal, en cuanto afecta a una persona. Esto la tipifica transcendentamente. Ser persona es poseerse a sí mismo, ser suyo formal y reduplicativamente. Y en cuanto afecta a una persona, en cuanto personal, la enfermedad ~~tiene~~ tiene un momento transcendental de posesión, ha de poseerse formal y reduplicativamente por la sustantividad humana que la padece. Este es un momento transcendental de la enfermedad humana; su momento "personal".

Ahora bien, así como en el orden constitutivo toda esencia, sin excepción, es "individuidad", así también la esencia abierta es en el orden constitutivo transcendental "personeidad". Personeidad es el tipo de individuidad de la esencia abierta. Pues bien, la enfermedad afecta o puede afectar al hombre en cuanto "personeidad" (piénsese en las "enfermedades constitucionales"): es la realidad transcendental de la enfermedad, en su tipificación humana.

Pero aún hay más. La esencia abierta, por ser personeidad, "personaliza" (en principio) todo cuanto

deriva de su talidad o adviene a ella: tiene "personalidad". Y la enfermedad, en cuanto deriva de la talidad del hombre o adviene a ella, tiene que ser "personalizada" por el enfermo. Recordemos, en efecto, que la realidad humana se caracteriza por no ser sólo "naturaleza" ni simple "sujeto-de" enfermedades. En ella, en efecto, la sustantividad se articula con la subjetualidad de un modo parcialmente muy distinto, porque la sustantividad humana tiene un área que excede enormemente del área de los elementos componentes en cuanto elementos. Además de propiedades formales que emergen "naturalmente" de los elementos que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una "emergencia" sino una "apropiación": la apropiación de posibilidades. Aquí la realidad no es sólo "naturaleza", sino más que naturaleza: es "persona". Y por ello no puede ser sólo "sujeto-de" enfermedad, sino que está "sujeto-a" tener que apropiársela personalmente.

El hombre es la única realidad individualmente sustantiva en su talidad, y como tal, la única individual y propiamente enfermable. Su sustantividad es más amplia que el campo de su subjetualidad; es decir, transcendentamente no es sólo "naturaleza", sino "más que naturaleza"; es "persona". Por todo ello, no es

simple "sujeto-de", sino también "sujeto-a". Y en el específico campo de la enfermedad esto significa que cuando el hombre está enfermo, cuando es "sujeto-de" enfermedad, está "sujeto-a" tener que apropiársela personalmente, transcendentemente. Es decir, que toda enfermedad es formal y transcendentalmente personal, por "personalización".

El descubrimiento del carácter personal del hombre nos permite replantearnos desde nueva perspectiva, ahora transcendental, el problema de la "condición" del ser humano y de la enfermedad que éste padece.

¿Cuál es la condición metafísica del ser humano, es decir, de la persona en acto primero, de la personidad?. El hombre tiene talitativamente, ya lo hemos visto, la condición de "contingente" y "caduco". Las cosas del cosmos son intrínsecamente y formalmente "caducas". Pero en perspectiva transcendental, es decir, en función de respectividad con el transcendental "mundo" (no con el cosmos), en el hombre se toca una nueva condición metafísica intramundana: la condición de "libre". "Lo libre es ciertamente contingente; pero esto no constituye sino la índole negativa de la libertad:

no ser necesario. Positivamente, lo libre está por encima de lo necesario y de lo contingente: es el modo de ser del dominio del acto, la "dominación" como modo de ser, el modo de ser de un acto de "posición absoluta", del acto de amor fuente en lo real en cuanto tal" (SE, 203-4).

El hombre, ser de condición libre. Por ello las cosas ya no quedan ante él sólo en condición de "hecho", sino también en condición de "suceso". "La realidad humana, en efecto, ejecuta actos que como tales son la realización de algo posible. Pues bien, según sea el tipo de lo posible, así también será la condición metafísica de su realización. Hay dos tipos de posible. Uno es lo posible en el sentido de lo potencial (inclusive lo azaroso). La realidad como realización de lo potencial es "hecho" ... Pero hay otro tipo de posible: lo que se llaman las posibilidades que un hombre posee (por ofrecimiento o por creación), en su vida. Aquí "posible" significa "posibilitante". La realización de estas posibilidades confiere a lo real una condición metafísica precisa: es "suceso"... Hecho y suceso son las dos grandes diferencias de condición metafísica de lo real" (SE, 204).

"Entre la nuda potencia y su acto, el hombre, no en todas, pero sí en muchas zonas de sus operaciones, interpone inexorablemente el esbozo de sus "posibilidades". Aquí, posibilidad tiene un carácter distinto del meramente potencial. Con unas mis mas potencias, posee distintas posibilidades. La potencia pasa al acto por mera "actumión"; pero las posibilidades pasan al acto por "aceptación" o "apropiación". De ahí que la actualización ya no sea me ro movimiento, ni la actualidad mero hecho. La actualización es un "suceder" y la nota actualizada es "suceso" o "evento". Es una diferencia rigurosamente metafísica. El hecho es la actualidad de una mera potencia; el suceso es la actualidad de una po sibilidad. Claro está, no son dos actualidades absolutamente independientes; hay actualidades que no son sino hechos, pero no hay ningún suceso que no sea en alguna forma hecho... De ahí que el mismo acto, la misma nota, sea a la vez hecho y suceso" (SE, 515-516).

La enfermedad, por ser formalmente humana, de una esencia abierta, no es nunca, no puede ser sólo "potencia" o sólo "posibilidad", y por tanto no es simple "hecho" o mero "suceso". Es hecho en

cuanto que el hombre posee naturaleza; es suceso por que es persona. Y como la persona asume desde sí la naturaleza, la enfermedad es, en su última esencia, siempre "suceso" o "evento"; es decir, nunca se queda en puro "hecho". Este es el principio metafísico y antropológico de la recta intelección de toda enfermedad, desde la más "natural", como puede ser un tumor o una viriasis, hasta la más personal, cual es el caso de las "neurosis". En las primeras, sin duda hay más "hecho" que en las segundas, donde la mayor porción la tiene el "suceso", pero todas son, formalmente, "sucesos" y "acontecimientos" de la vida humana, es decir, personales. No basta, pues, con decir que la enfermedad es un "accidente" o una "nota adventicia" o "constitucional". Es decir, no basta la consideración talitativa de la enfermedad. Es preciso pasar al orden transcendental y advertir que toda la fuerza, la gravedad y el dramatismo de la enfermedad están, precisamente, en su riguroso e ineludible "carácter personal". La enfermedad es un acontecimiento de la vida humana, y como tal, algo que el hombre se "apropia" de una u otra manera. La enfermedad es un "suceso" de la vida del hombre, que éste se apropia, de una u otra forma, "personalmente".

Retrotraigamos la cuestión a un plano previo, el de la pura "personeidad", el de la persona como acto primero. En relación con su fundamento extramundano la condición del hombre es, evidentemente, la "contingencia radical". Intramundaneamente considerada, es de condición "libre", con lo que las cosas quedan ante el hombre no sólo en condición de "hechos", sino también en condición de "suceso".

La contingencia o caducidad radical que veíamos poseían todas las cosas, y también al hombre, en el aspecto talitativo, adquieren en la persona humana un carácter nuevo, transcendental, por el hecho de ser ésta, además de condición contingente, de condición libre. Los demás seres son también "lábil", pero de condición distinta. Su labilidad sería la típica del ser contingente sin más; algo que nosotros hemos denominado la "labilidad" como condición metafísica. La persona humana, sin embargo, que además de contingente es libre, es lábil de condición distinta, lo que puede y debe ser denominado con todo rigor "condición de labilidad". La labilidad del hombre es de condición tan distinta a la de los demás seres, que es una condición nueva. Es la labilidad de un ser de condición libre. To-

das las cosas intramundanas son lábiles, pero el hombre lo es de un modo radicalmente distinto. No sólo es lábil de "hecho", sino como "suceso" personal. El hombre es labilidad radical; en el fondo, la única completa, "absoluta".

La enfermabilidad del hombre, consecuencia de su labilidad, es radical, afecta a toda su realidad constitutiva y operativa, natural y personal, ya como personeidad, ya como personalidad. El hombre es enfermable como "hecho" natural y como "suceso" personal. O dicho con exactitud, ya que toda enfermedad humana es rigurosamente personal: es enfermable en su personeidad y en su personalidad. Sólo porque es radicalmente enfermable, el hombre padece enfermedades en su vida. Sólo por su condición metafísica de ser enfermable, el hombre es afectado causalmente por la enfermedad. Las cuatro causas aristotélicas, la material, formal, eficiente y final, que Galeno trasladó a la medicina, sólo pueden darse porque el hombre antes es de "condición lábil y enfermable". Y la corrección que la medicina moderna ha hecho del clásico planteamiento del problema de las causas, apoyándose sobre todo en las distinciones y neokantianas entre "causa" y "motivo", no adquiere

auténtico sentido y dimensión ni se esclarece más que desde el concepto de "condición metafísica". Las diferencias entre "causa" y "motivo" son, realmente, las que existen entre las condiciones metafísicas de "hecho" y de "suceso" o "acontecimiento".

Las causas, pues, "extrínsecas" a la realidad, son posibles porque previamente, y de modo "intrínseco", la realidad humana es de condición enfermable. Este es un punto sobre el que no ha reaprado suficientemente la medicina antigua, y poco y de modo deficiente la moderna.

La persona humana, en conclusión, en acto primero, como personidad, es un ser metafísicamente y radicalmente "enfermable", aunque no necesariamente "enfermo". Tal es el resultado a que nos ha conducido el estudio detenido de la condición metafísica radical del ser humano.

Pero además de personidad el hombre tiene personalidad. Y si por su personidad el hombre queda en una determinada respectividad hacia el fundamento intramundano (lo que Zubiri denomina "condición metafísica"), como personalidad las cosas quedan también en una cierta respectividad hacia él, tienen ha-

cia él un cierto aspecto nuevo y propio, un respecto personal: es lo que Zubiri llama "condición" a secas. "Las cosas en su especial respectividad a la esencia abierta, que es el hombre, le abren el sentido que les es propio al presentarse como instancia y recursos desde su carácter principal de realidad, porque es de las cosas la capacidad que tienen de constituirse en sentido para el hombre. Y esta capacidad es lo que constituye la condición" (186). Esta condición es "posterior" (según la razón, no temporalmente) a la estructura formal misma de la cosa: es algo así como una simple modulación de la previa realidad de la cosa. Es el sentido que tiene cuando hablamos de las condiciones de carácter de una persona. Las condiciones de carácter pertenecen a la estructura real de la persona, pero presuponen esta estructura y se limitan a modularla en sus propiedades o notas, por ejemplo, dando a unas prelación sobre otras o confirmando mayor estabilidad, etc. Es la formación de la personalidad. La condición en este sentido "acondiciona" algo que ya es real" (SE, 193). Las cosas quedan ante el hombre en condición de sentido, como "cosas-sentido" y como tales "acondicionan" algo que ya es real, la persona del hombre.

Este aspecto es muy importante para el entendimiento de la enfermedad humana. Porque las cosas tienen una especial respectividad a la esencia abierta, quedan en condición de sentido, tienen sentido transcendental para el hombre. Mas el análisis del sentido transcendental de la enfermedad humana es tema que habremos de desarrollar con toda minucia en el próximo capítulo.

CAPITULO VII

EL SENTIDO DE LA ENFERMEDAD

La enfermedad, según una de las conclusiones a que hemos accedido en el capítulo anterior, tiene en el hombre una dimensión no sólo "talitativa", si no también "transcendental", ya que afecta a una persona humana. Esta persona tiene un primer momento de realidad, fundado en una básica "lógica de la realidad", que en su relación con el fenómeno morboso ya hemos analizado. Pero la riqueza de la persona humana no se agota en ese primer momento. El hombre, en efecto, es un ente para el que "lo irreal" es "esencialmente", "realmente" necesario. Es decir en el hombre ningún acontecimiento finaliza en su momento de realidad; tiene un segundo, no real, i-rreal pero realmente necesario: es el momento transcenden-tal de "sentido". Además de "realidad", las cosas tienen para el hombre "sentido". Todo puede estudiarse desde estas dos perspectivas distintas y complementarias: como "cosa-realidad" y como "cosa-sentido". Tífico, neumónico o canceroso, el ser enfermo padece una modificación o alteración talitativa y

transcendental de su realidad. Pero no sólo eso. Obtiene también, adquiere un nuevo "sentido transcendental". La enfermedad, como todo acontecimiento humano, posee un sentido, dota de nuevo y transcendental sentido a la vida humana. Y al tenerlo es tan radical al ser del hombre, que pertenece esencialmente a su realidad. Que sea realmente una enfermedad, siempre que por tal entendamos un acontecimiento de la vida humana, es algo que no podrá saberse de modo suficiente sin un detenido análisis de su "sentido transcendental". Es el problema que habrá de ocuparnos en el presente capítulo.

La primera cuestión que un tal análisis conlleva es la del instrumento conceptual idóneo para su correcta aprehensión. El estudio del momento de realidad se fundaba, según vimos, en un órgano muy preciso, la "lógica de la realidad." Mas los límites de ésta han de coincidir, evidentemente, con los de aquel. ¿Cuál será entonces el instrumento lógico adecuado para la captación de sentido? ¿Existe, junto a la lógica de la realidad, una "lógica del sentido"? (187). Indudablemente sí, y como habremos de comprobar a lo largo del capítulo, si se apuran las expresiones, más de una. De momento

nos interesa sólo advertir el carácter general de una tal lógica. Y ello aparece al considerar, con Zubiri, la nota radical de estas cosas: el no tener realidad, sino sólo concepto. "De las "cosas-sentido" hay concepto" (SE, 107), no realidad. No se hallan, pues, en cuento tales "cosas-sentido", en el plano "real", sino en el que reiteradamente hemos denominado, con Zubiri, plano "conceptivo", "objetivo o lógico"; es decir, en lo que en el análisis del capítulo segundo quedó específicamente reservado a un órganon mental determinado y preciso: la lógica de los principios, si se quiere usar tan huido lenguaje, o lo que, con palabra más actual, puede y debe denominarse con todo rigor lógica del sentido. En cuanto sentido, las cosas no tienen realidad, pero sí concepto objetivo. Concepto que, por otra parte, es transcendental. La enfermedad tiene "realidad" en cuanto afecta transcendentalmente a la persona en acto primero o personidad; y tiene "sentido" en cuanto afecta, transcendentalmente también, a la persona en acto segundo o personalidad. Con el análisis del "sentido" concluye, pues, nuestro estudio del momento transcendental de la enfermedad humana.

Comencemos por la indagación puramente histórica. ¿Cuáles son las diversas vicisitudes históricas

por las que ha transcurrido el tema del sentido de la enfermedad? Hasta el inicio de nuestro siglo, en que el problema adquirirá más fino planteamiento, las posiciones que ante el problema antropológico del sentido de la enfermedad se han sustentado pueden ser reducidas a tres: por una parte, lo que debe ser denominado "pesimismo antropológico", o posición pesimista ante la enfermedad; de otra radicalmente opuesta, lo que se bautizó a mediados del siglo XVIII como doctrina del "optimismo" u "optimismo antropológico" ante el acontecimiento del enfermar humano, y en tercer lugar, y como postura intermedia, la doctrina medieval de la "natura sibi relicta". En la banda de posibilidades que se encierra entre las posturas extremas puede sintetizarse toda la especulación secular sobre el tema del sentido de la enfermedad humana.

En la segunda mitad del siglo XIX, y sobre todo en nuestro siglo, se abre un nuevo momento de estudio del tema, con la que denominamos "era hermenéutica", uno de cuyos movimientos principales es el fenomenológico. La fenomenología intenta ser una refinada y pura "lógica del sentido", que en la práctica ha descubierto nuevas regiones, desconocidos maticas del sentido del enfermar humano. Más aún, como ha expuesto Ricoeur, ha

descubierto que puede tener un doble sentido, o más de un sentido. Será preciso, por consiguiente, estudiar, en cuarto lugar, la aportación de la fenomenología, y en general de la hermenéutica, al problema del sentido de la enfermedad.

1. A todo lo largo de la historia del pensamiento se ha dado lo que puede denominarse "tentación maniquea", o consideración del hombre como ser malo, perverso, al menos en esta situación actual, in hoc statu, según el decir de los teólogos. La tentación maniquea es, por tanto, muy anterior al propio maniqueísmo. ¿Dónde comienza la visión pesimista de la naturaleza humana y, más concretamente, la interpretación del cuerpo como cárcel o tumba del alma?

Según parece, tal idea subyace a culturas muy primitivas, pero sólo de modo difuso, poco formalizado. En el ámbito de la cultura occidental, tal idea se halla por primera vez expresada de modo riguroso en el círculo griego de los pitagóricos. ¿Pero de dónde la tomaron estos pensadores? Clásico es considerar la postura pesimista del griego pitagórico ante el cuerpo como algo profundamente nuevo y extraño a la mentalidad

griega tradicional, proveniente de lo que ya es tópico llamar "una gota de sangre foránea infundida en el espíritu griego" (Rohde). Para un griego arcaico el cuerpo no es cárcel. "Sea verdad o no que en boca de un ateniense ordinario del siglo V la palabra psykhé tenía o podía tener un ligero sabor a cosa extraña o sobrenatural, lo que no tenía era sabor alguno a puritanismo ni el más ligero rastro de rango metafísico. El "alma" no era a su pesar prisionera del cuerpo; era la vida o el espíritu del cuerpo, y se sentía en él perfectamente a gusto, como en su propia casa. Fue aquí donde el nuevo esquema religioso hizo su contribución decisiva, preñada de consecuencias para el futuro: al atribuir al hombre un yo oculto de origen divino, rompiendo así el equilibrio entre el cuerpo y el alma, introdujo en la cultura europea una nueva interpretación de la existencia humana, la interpretación que llamamos puritana. ¿De dónde vino esta interpretación? Desde que Rohde la llamó "una gota de sangre ajena en las venas de los griegos", los eruditos no han dejado de otear el horizonte buscando la fuente de esta gota ajena. La mayor parte de ellos han dirigido su mirada hacia el Oriente, a Asia Menor, o más allá. Personalmente -dice Dodds-, me sentiría inclinado a empezar mi búsqueda en otro sector" (188), el chamanismo del Asia central y septentrional.

La interpretación puritana o pesimista se da, por supuesto, en la cultura india, en la irania y en otras. Pero todas serían, dice Dodds, más recientes que la chamánica siberiana. "Una creencia de esa índole es uno de los elementos esenciales de la cultura chamanística que existe todavía hoy en Siberia y ha dejado huellas de su pasada existencia sobre una zona vastísima, que se extiende, en enorme arco, desde Escandinavia, a través de la masa terrestre de Eurasia, hasta llegar a Indonesia; lo dilatado de su difusión es prueba evidente de su remota antigüedad" (189). Esta primitiva cultura chamanística sería, dice Dodds, el origen de la concepción pesimista de la naturaleza humana; de ella, también, la habrían tomado los griegos. "Parece razonable concluir que la apertura, en el siglo VII, del Mar Negro al comercio y a la colonización griega, que introdujo a los griegos por vez primera a una cultura fundada en el chamanismo, enriqueció por lo menos con algunos rasgos nuevos notables la imagen griega tradicional del Varón de Dios, el theios anēr. Estos nuevos elementos resultaron, a mi juicio, aceptables para la mente griega porque respondían a las necesidades de la época, como lo había hecho antes la religión dionisiaca. La experiencia religiosa de tipo chamanístico es individual, no colectiva; pero apelaba al individualis-

mo creciente de una época para la cual ya no eran del todo suficientes los éxtasis de Dionisio. Y es también razonable suponer que estos nuevos rasgos ejercieron alguna influencia sobre la concepción nueva y revolucionaria de la relación entre el cuerpo y el alma que aparece a fines de la Época Arcaica" (190), Orfeo, lo mismo que Zalmoxis (191), y que Epiménides (192) y Pitágoras (193), serían chamanes. El orfismo sería una aclimatación del chamanismo, y el círculo pitagórico el núcleo donde adquieren primera justificación lógica las prácticas chamánicas, labor esta que culminaría en la obra de Platón. Tan bello esquema dista mucho de ser evidente e incontrovertible. Mircea Eliade (194) niega a Zalmoxis el carácter de chamán (195), así como a Pitágoras (196), y la relación entre el orfismo y el chamanismo (197). Pero por otra parte considera a Epiménides como un griego en cierto modo "chamán" (198), y piensa que el mito de Orfeo (199) "presenta muchos elementos que se pueden comparar con la ideología y la técnica chamánicas" (200). Así, por uno u otro camino, concluimos que en la nueva mentalidad griega que comienza a dibujarse al final de la Época Arcaica atiene el chamanismo una influencia notoria, junto con otras diversas fuentes foráneas. De la original mezcla de estos legados nació ~~qu~~ que conocemos por orfismo y pitagoris-

mo. Se impone, por ello, limitar el estudio al análisis de estos movimientos sin afirmaciones apodícticas sobre la posible procedencia de sus ideas fundamentales.

Alrededor del siglo VI a.C. apareció en Grecia la secta órfica, seguidora del mítico personaje prehomérico Orfeo. La vivencia religiosa de esta secta, en principio informe, fue poco a poco estructurándose racionalmente, y lo que comenzó siendo pura vida religiosa pasó a estatuirse según patrones lógicos, en una "mito-logía", centrada en el mito de Orfeo. Según éste, los malvados Titanes, que cogieron en una trampa al niño Dionisio, lo hicieron pezados, lo cocieron, lo asaron, se lo comieron y fue ronellos a su vez inmediatamente consumidos por un rayo de Zeus; del humo de sus restos srgió la raza humana, que heredó así las horribles tendencias de los Titanes, moderados por una diminuta porción de materia anímica divina, que es la sustancia del dios Dionisio, que sigue obrando en los hombres como un yo oculto. Este es el mito de Orfeo. En él se advierten tres cosas. En primer lugar, una doctrina de la creación del hombre. En segund, algo que Dodds ha denominado "doctrina del Pecado Original",

que da razón al griego de por qué él se siente a la vez un dios y un criminal, por qué posee el sentimiento "apolíneo" de alejamiento de lo divino y el sentimiento "dionisíaco" de identidad con lo divino (201). En tercer lugar y como consecuencia de ese principal pecado, la necesidad de la purificación del alma mediante ciertos medios rituales, una vida vegetariana y prácticas de expiación y desprecio del cuerpo (202).

La influencia racionalizada y filosófica del orfismo comenzó con Pitágoras y su escuela. Entre los pitagóricos parece evidente la identificación del cuerpo (sōma) con una tumba (sēma). El fragmento 14 del pitagórico Filolao, conservado por Clemente de Alejandría (Strom. III, 17), dice así: "Los viejos sacerdotes y adivinos también dan testimonio de que a causa de ciertos castigos el alma es unida al cuerpo (sōmati) y enterrada en él como en una tumba (sāmati)". Mediante técnicas apropiadas puede evadirse el alma o yo del cuerpo y que le sobrevivirá.

Platón aprovechó en gran medida este material y sólo con tal ayuda es posible entender el giro salvacionista y teológico de su filosofía: el origen celeste y la preexistencia de las almas, que vivían felices antes de su unión con el cuerpo; el concepto de un pecado,

a consecuencia del cual caen de su estado feliz y son encerradas en cuerpos materiales que les sirven de cárcel y tumba (Cratilo, 400 b); su inmortalidad y las sucesivas reencarnaciones de las que no han logrado su perfecta purificación en su existencia terrena; la necesidad de la virtud y del ascetismo para liberar el alma del estorbo de su cuerpo; la función catártica de la filosofía y su concepto de la misma como preparación para la muerte (Fedón, 72 e -73 a; Pedro, 246 a); la mística de los números; los astros animados y el mundo concebido como animal viviente; la jerarquía de los "daimones". Todas estas ideas, centro del sistema platónico, parecen tener una raíz religiosa a la postre órfica (203). Platón fertilizó la tradición del racionalismo griego cruzándola con ideas mágico-religiosas esencialmente extrañas a la mentalidad griega arcaica. Pero ambos legados alcanzan en Platón un nivel cualitativamente nuevo. Las ideas religiosas, concretamente, fueran transpuestas por Platón, en un acto auténticamente creador, del plano de la revelación al plano del argumento racional" (204).

Nos interesa especialmente el tema de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Platón, en un diálogo de la primera época, el Cármides (400 c). escribe a es-

te respecto: "El nombre (sōma) me parece complejo. Por poco que se le modifique la forma, está en el punto más alto. Ciertamente lo definen como la tumba (sēma) del alma, donde se hallaría ahora sepultada, y, por otra parte, como mediante el cuerpo expresa el alma sus manifestaciones, así pues, es llamado con justicia signo (sēma), según ellos. Sin embargo, son sobre todo los órficos los que me parece que han establecido ese nombre pensando que el alma expía las faltas por las cuales es castigada, y que para guardarla ella tiene como muralla ese cuerpo que semeja una prisión; en consecuencia él es, según su mismo nombre, el sōma (cárcel) del alma, hasta que ella haya pagado su deuda". Sin desconocer las dificultades hermenéuticas que este pasaje de Platón crea (205), en él se nos muestra el joven Platón, el de los primeros escritos o socráticos, como conocedor de la doctrina órfica del cuerpo como tumba o cárcel del alma o yo, como prisión del alma, donde los dioses la tienen encerrada hasta que ha purgado su culpa. Mas esta doctrina habría de recibir muy personal interpretación en los escritos posteriores del filósofo. Una interpretación que pasa por no menos de tres fases, correspondientes a los tres grupos de escritos que, excepción hecha de los juveniles o socráticos, los historiadores suelen

distinguir en Platón. En los del primer grupo, representado sobre todo por el Fedón, el pesimismo antropológico halla una expresión francamente violenta: el cuerpo es concebido como una tumba en que la psyche yace muerta, esperando su resurrección a la vida verdadera, que es la vida sin el cuerpo (cf. Fedón, 66 c; Cratilo, 414 a).

En el Fedón, como ha señalado Festugière (206), "el cuerpo es el mal, y es todo el mal". Para advertirlo en toda su profundidad, nada mejor que transcribir el discurso de Sócrates sobre el cuerpo: "Es posible que exista algún camino que nos conduzca a lo largo de la investigación cuando avanzamos valiéndonos del razonamiento, y ese camino es la idea de que mientras soportamos la carga del cuerpo, y el alma tenga que hallarse en tan desagradable compañía, no podremos alcanzar suficientemente lo que deseamos, es decir, la verdad. El cuerpo nos complica y nos enreda en numerosas dificultades a causa de la nutrición, de que depende necesariamente nuestro organismo, y si las enfermedades se precipitan sobre nosotros entonces ya no podemos seguir en el vuelo que hemos emprendido para dar caza al ente. El cuerpo nos inunda de amores, de deseos, de toda clase de terrores y de otros miles de sentimientos vanos, de tal modo que, para decir verdad, ni una sola vez nos sugiere una idea sensata. Gue-

rras, sublevaciones, combates, no otra cosa es lo que debemos al cuerpo y a sus apetitos. Todas las guerras proceden del afán de riquezas, los bienes los adquirimos en consideración al cuerpo, somos esclavos de sus cuidados, él también es culpable de la pereza con que nos resistimos a filosofar en torno de estas cuestiones. Y lo peor de todo es que si hemos llegado a cierto grado de equilibrio por lo que al cuerpo se refiere y nos entregamos a una determinada investigación, cuando estamos en lo mejor de nuestras pesquisas súbitamente hace acto de presencia el cuerpo, produce un cataclismo, nos llena de confusión y de espanto, y ya no hay manera de contemplar ni remotamente la verdad. Si hemos de saber algo de una manera clara y distinta, está demostrado que debemos apartarnos del cuerpo y considerar con el alma misma las cosas en sí mismas. Y entonces, según parece, nos pertenecerá aquello de lo que deseamos y confesamos estar enamorados, la sabiduría, una vez que haya terminado nuestra existencia aquí, y no mientras vivimos, según prueba todo nuestro discurso. Pues si nada podemos conocer distintamente durante nuestra unión con el cuerpo, una de dos: o en ninguna parte hemos de llegar a saber nunca nada, o ha de ser después de nuestra muerte. Es entonces, en efecto, y no antes cuando el alma se hallará distanciada del cuerpo, a solas consigo misma. Mientras vivimos, tanto más cerca

nos hallaremos de saber cuanto menos dialoguemos y entremos en comunicación con el cuerpo, fuera de los casos necesarios; cuanto menos colmados y contaminados estemos de su naturaleza, en la medida en que nos purifiquemos de su contacto en espera del momento en que Dios mismo rompa las ataduras que nos unen a él. Puros al fin y libres de la demencia de nuestro cuerpo, nos encontraremos como es justo entre otros seres semejantes a nosotros y conoceremos a través de nosotros mismos, todo lo que es puro y sin mezcla. Esta es, probablemente, la verdad. Pero llegar a esas cosas puras es lo que no está permitido al hombre que no es puro" (Fedón, 65-67).

En el denominado "segundo grupo de escritos platónicos" se perfilan dos ideas nuevas: una, la de que dentro de la misma mente hay un factor irracional, lo que obliga a distinguir "partes" en el alma, que en el anterior período era tratada de modo compacto y unitario; la segunda, que hay "placeres puros" o, si se prefiere, fruiciones que a la vez son corporales y puras. De lo que se deduce que ni el alma es tan pura como en el Fedón se pensaba, ni el cuerpo tan indiscriminadamente impuro. Ambos puntos se barruntan en ciertos pasajes de la República (Rep., 441 b-c) y adquieren nueva luz, el primero en el Sofista y el segundo en el Filebo, diálogos del último

período. En otro diálogo de esta segunda época, el Tee-teto, se advierte ya un claro optimismo frente al cuerpo. "En él es evidente el abandono del consejo socrático de despreciar el cuerpo y confiar sólo en los ojos del alma, y la reanudación del debate sobre las respectivas contribuciones de razón y sensación para el conocimiento conduce a resultados de importancia. Platón está ahora dispuesto a admitir que los órganos sensoriales son el instrumental del conocimiento; pero insiste en que la sensación no es en sí misma conocimiento" (207).

Finalmente, en el denominado "tercer grupo de escritos platónicos" se precisan más todas estas ideas. En el Sofista (Sof., 227 d-228 e; Leyes, 863 a-864b y Fedro 237d-238b), Platón formula de modo preciso el conflicto interior ilustrado en la República por el relato de Leontio (Rep. 439 e; cf. 351e-352a, 554d, 486e, 603d), definiéndosele como un desequilibrio psicológico "resultante" de alguna especie de lesión, una especie de enfermedad del alma, y se dice de ella que es la causa de la cobardía, de la intemperancia, la injusticia y, al parecer, del mal moral en general, como distinto de la ignorancia o del fallo intelectual (208). El alma, pues, no es tan pura como en el Fedón se pensaba.

Pero en el Filebo (61b, 51b, c,d, 63 e), además,

Platón desemboca en una estimación positiva del cuerpo. "Hay, en suma, goces corporales no menesterosos de purificación; el cuerpo en cuanto tal no mancha o impurifica el alma... El cuerpo ha dejado de ser el gran enemigo" (209).

En el Timeo se tratan de conciliar estas doctrinas con las primitivas del Fedón (210), con la evidente suavización de los puntos de vista que en este diálogo se mantuvieron. En el Timeo, en efecto, Platón atenua un poco el concepto pesimista del cuerpo y de su unión con el alma. La primera encarnación de las almas es natural e igual para todas. Todas son encerradas primariamente en un cuerpo de hombre. Pero, si no han vivido rectamente, vuelven a reencarnarse, primero en un cuerpo de mujer, y después de animales, aves, cuadrúpedos, reptiles, gusanos, peces y moluscos (Timeo, 91d-92e). Pero el cuerpo es de suyo el vehículo del alma, y mantiene con ella un equilibrio y una armonía perfectos: "No hay mayor simetría ni disimetría que la del alma con su propio cuerpo" (Timeo, 87d). El alma no pertenece al mundo terrestre, sino al celeste, al cual tiende a volver. Este concepto constituye la base de la teoría platónica de la virtud, que señala el retorno a la contemplación del mundo superior

de las Ideas como fin transcendente de la vida del hombre (211). "La pureza, enseña ahora Platón, no es el menosprecio filosófico del cuerpo ni es el instante cuidado de sí mismo en desdeniosa soledad; es la divinización del hombre (Theaet., 176ab) a través de una esforzada, ordenada y armoniosa vida de su alma y su cuerpo en la verdad y en la belleza" (212).

De toda esta cambiante y perfectiva doctrina platónica del cuerpo, la formulación que más influencia histórica ha tenido es, sin duda alguna, la del Fedón. "La idea de pureza que el Fedón proclama va a ser -aunque a veces ellos no lo sepan- la norma rectora de los utopistas, de los evadidos, de todos los que en nombre de un mundo ideal combaten absoluta y maniqueamente contra el mundo sensible, y, por tanto, contra el cuerpo" (213). El discurso de Sócrates sobre el cuerpo en el Fedón es la charta magna del "pesimismo antropológico", que desde Platón ha sido una de las constantes del pensamiento filosófico occidental.

Durante el período helenístico, en la filosofía greco-romana de la vida, la pregunta clásica sobre "qué es el hombre" se sustituye por otra sobre "cómo debe vivir". La respuesta del estoicismo y demás escuelas menores es en el fondo unísona: el hombre debe vivir "según

naturaleza". "Los hombres que no viven de conformidad con la naturaleza, que viven contra naturaleza, son enfermos, pervertidos" (214).

Pero vivir según naturaleza tiene, por lo menos, dos sentidos rigurosamente distintos. Según el primero, vivir según naturaleza supone vivir de modo "natural", buscar "lo natural" en todos los aspectos de la vida humana. Es la concepción, inspirada en Aristóteles, de una naturaleza eficiente por doquiera y que en todas sus creaciones llega a la perfección. Fue una de las posiciones que adoptó la filosofía helenística. El ser enfermo, el hombre malo, es el que no vive de modo semiroussonianamente la naturaleza. Ni que decir tiene que en tal "pelagianismo" no se hallan rastros pesimistas por ningún punto.

En su segunda acepción, "vivir según naturaleza" significa o puede significar un ideal árduo, que sólo se consigue a base de dominar las tendencias y pasiones que nos alteran. "Esto se pone de manifiesto mejor que nada considerando que también los que están sanos, lo han llegado a ser sólo a base de un esfuerzo laborioso autónomo, de voluntad, que han necesitado hacer una cura para llegar a serlo. Si desde este punto de vista se examinara el panorama de la humanidad, ésta se presentaría como un gran hospital en el que lograron curarse muy pocos que, a su

vez, intentan curar a los demás o a parte de ellos, siem
pre con éxito muy escaso" (215). Esta posición más pesi-
mista, cuasimaniquea, también fue defendida en la época
helenística.

Ambas posturas, corolarios lógicos del concepto
griego de physis, se mostraron como absolutamente contra-
dictorias a los ojos de Plotino y, sobre todo, de San
Agustín (216). Por la segunda, Plotino piensa que "el
mal es la materia". Por la primera, resuelve todo lo
existente en una armonía final (217). La materia (hylē)
es a la que corresponde el ínfimo grado en la escala de
los seres. Es distinta de la nada, pero es puro vacío,
y carece de toda cualidad y de toda determinación, y se
la debe llamar no-ser (Eneadas, I 8, 3.5; III 6, 7).
Ella es el principio de toda limitación e imperfección
(IV 7, 8; VI 3, 2). La materia es necesaria porque el
Universo consta de contrarios, y no podría haber contra-
rios si no existiera la materia como negación (I 8, 7;
III 2, 2). Es esencial privación (stérēsis) y el prin-
cipio del mal, porque es lo más alejado del Uno y, por
lo tanto, del Bien. "Lo que tiene una pequeña falta de
bien no es mal... Pero cuando hay un defecto total del
bien, como en la materia, entonces el mal es absoluto"
(I 8, 5; II 4, 16; VI 7, 28). (218).

Frente a la materia, en el hombre, está el alma, que proviene del mundo suprasensible. La unión del alma con el cuerpo es accidental y violenta. "El alma humana se dice que en el cuerpo sufre todos los males, vive miserablemente, rodeada de dolores, de deseos, de temores y otros males. Para el alma el cuerpo es una cárcel y una tumba, y el mundo una caverna y un antro" (IV, 8, 3).

La esencia del hombre consiste en su alma, (I, 1, 10; IV, 7, 1) que es su principio de unidad, no porque en ella se unifiquen alma y cuerpo, pues para Plotino tal unión es meramente accidental (IV, 4, 18), sino porque por ella el hombre se asemeja al Uno. El fin de la dialéctica de Plotino es el retorno a la unidad, que se realiza a través del alma del hombre, centro de todo proceso descendente y ascendente. El alma, unida al cuerpo material, se halla en un estado violento. Pero en ella permanece el recuerdo de su estado anterior y un deseo ardiente de liberarse de su prisión y de retornar al Uno, que es su primer principio y el Bien por excelencia (219). En Plotino, pues, alcanzan articulación la idea de la naturaleza como algo divino y unitario, y la de la maldad de la materia. Con todo, y como se verá inmediatamente, tal articulación no se hace evidente en alto grado más que en la obra de San Agustín. El pesimismo y el opti-

mismo antropológico van a estar representados en su circunstancia por dos sectas extremas, los maniqueos y los pelagianos. En ambos late la idea griega de la naturaleza como algo fatal, necesario en su curso con forzosidad tal que no permite el desarrollo de la libertad humana. La anánkē physeōs griega subyace a las escuelas helenísticas y a la obra de Plétino. Frente a todas ellas, San Agustín intenta desarrollar una nueva línea no física, sino ética, basada en la idea cristiana de libertad (220).

Los maniqueos son los directos herederos de Platón, de las escuelas griegas y de las doctrinas iraníes (221): el bien y el mal se agotan en ser antítesis cosmológicas, luz y tinieblas. Y este fatalismo físico se acompaña siempre, con uno u otro ropaje, del desconocimiento de una ética general. Bien y mal se agotan en su estructura física. Desde tal perspectiva no es pensable un mundo de estructura genuinamente moral. La luz fue siempre luz y la tiniebla siempre tiniebla. Bien y mal son hechos físicos más que posiciones éticas.

Esta doctrina física del mal estaba representada, en tiempos de San Agustín, por los gnósticos y, más concretamente, por la secta maniquea. A ella perteneció, por un periodo no menor de nueve años (De mor. Eccl. Cath., I, 3; Confes., V, 6, 10), el santo, que mucho después re-

cordará aquella época de su vida en la que consideraba el mal que en él ocurría como realizado sin él, como debido a alguna potencia exterior, que por su cuenta y a espaldas de Agustín obraba. El centro dogmático de la secta maniquea lo constituía el problema del mal, y ese era también el que preocupaba a San Agustín, sin que por el momento viera solución definitiva: "quaerebam unde malum, et non erat exitus" (Confes., VII, 11).

Agustín se coloca frente a la solución maniquea, de todo punto insostenible e insatisfactoria. Pero históricamente, y en el afán de evitar el primer escollo, se vio amenazado por el extremo opuesto, por un monismo todo luz y confianza, que entonces defendían los pelagianos. Si para los maniqueos el mal era insoluble, para los pelagianos resultaba inexistente. Y ambos argumentaban con razones primariamente físicas, por principio "paganas", que, tras el descubrimiento del cristianismo y del hombre como ser libre y responsable, y por tanto moral, Agustín combate a una en su misma raíz.

El problema del mal no desaparece por el hecho de que se le trasplante del plano físico al moral, pero sí toma nuevo carácter. Sigue siendo difficillima quaestio (Epist. CCXV ad Valentinum). Para demostrarlo, basta consultar la abundante e imprescindible bibliografía a que

esta doctrina del hiponense ha dado lugar. (222)

San Agustín, como cristiano, comienza negando la maldad absoluta de cualquier estrato del mundo físico. La naturaleza toda es buena, porque ha salido de manos del Bien Creador: Bonus bona creavit (Confes., VII, 5, 7). Los maniqueos cometían un grave error de principio, al conceder al mal categoría física, sustantiva. Frente a ellos, el Agustín cristiano afirma que sólo puede entenderse el mal en función del bien, y no como naturaleza independiente. El mal, que sin duda existe, sólo puede venir del bien, pues sólo hay cosas "realmente" buenas. Es decir, que el mal, real y sustantivamente no es. Cuanto existe es bueno porque viene de un Dios bueno. "Vidisti omnia quae fecisti, et ecce non solum bona, sed etiam valde bona tanquam simul omnia" (Confesl, XIII, 28, 43). "Deus nullam malam naturam creasse" (Confes., V, 10, 20). El mal no es. Quaecumque sunt, bona sunt (Confes., VII, 12, 18; De nat. boni, IV; Enchir., 12 y 13). La cosmología de Agustín, frente a la de Platón, es fácilmente optimista. El pensador de Hipona niega el mal físico. Mas esto es una simple solución negativa del problema. Positivamente ha de preguntarse, ¿qué es el mal?

El mal auténtico, el único existente, el que no

tiene con el anterior ni siquiera comunidad de nombre, es el moral, que propiamente se llama pecado. El mundo es bueno, pero el hombre, ser inteligente y libre, por tanto responsable, puede pecar. San Agustín elabora una visión puramente ética del mal, del que el hombre es íntegramente responsable, alejándose así de una visión trágica en que el hombre no es autor, sino víctima de un Dios trágico, quizá cruel, que también ha padecido. Es, quizá, en Contra Felicem donde Agustín ha opuesto más vigorosamente la mala voluntad a la mala naturaleza: "Si hay castigo es porque hay culpabilidad; si hay culpabilidad es porque hay voluntad; si hay voluntad en el pecado, no se trata de una naturaleza que nos fuerza" (Contra Felicem, 8).

El mal es una nada. Sólo el bien tiene ser. Parecería que con esto se ha solucionado el problema, y sin embargo no ha hecho más que plantearse en toda su crudeza. ¿Qué debe entenderse, en efecto, por tal "nada"? "Nada" puede significar, por lo menos, dos cosas distintas: el polo ontológico opuesto al ser (así, cuando el mismo San Agustín dice que Dios hizo las cosas "de la nada"), o una dirección existencial opuesta a la conversión, un "movimiento hacia la nada", es decir, hacia las cosas que poseen menos ser, menor grado de ser, según el pensamiento

neoplatónico.

San Agustín va a entender el pecado desde este segundo punto de vista, el neoplatónico, es decir, desde la gama de los grados de ser. Así dice en Contra Secundinum que el mal es "inclinación de lo que tiene más ser hacia lo que tiene menos"; o también: "faltar (deficere) no es ya nada, pero es tender hacia la nada. Pues, cuando las cosas que tienen más ser declinan (declinant) hacia las que tienen menos, no son estas las que faltan, sino aquellas las que pierden y se quedan con menos ser que antes" (Ibid., 11).

Así se elabora el concepto de defectus, como consentimiento negativamente orientado; la nada designa aquí, no el polo ontológico opuesto al ser, sino una dirección existencial, el inverso de la conversión, una aversio a Deo que es el momento negativo de la conversio ad creaturam, como dice en De libero arbitrio (I, 16, 35 y II, 19, 53-4).

También como en el neoplatonismo, el centro de este movimiento ascendente y descendente es el hombre. "¿Buscas de dónde viene la mala voluntad? Encontrarás al hombre" (Contra Julianum, cap. 41). En el hombre encuentra San Agustín el centro en que convergen el "defectus ético" y el "defectus ontológico". Es decir, en

el hombre la dimensión ética adquiere consistencia y categoría ontológica. De aquí que San Agustín encuentre en el hombre aspectos o conceptos negativos, unos sólo éticos, otros también ontológicos, como defectus, declinatio, corruptio (o defectus de una natura), y que en su pensamiento se distinga difícilmente el camino hacia la nada -el ad non esse- del mal humano, del ex nihilo de la criatura, que designa su falta de ser propio, su dependencia como criatura. Así pues, para combatir la idea de un mal sustancial, San Agustín tiene que hacer del mal una nada de inclinación, un ad non esse, un movimiento hacia la nada, que siempre ha de quedar mal distinguido, en una teología de expresión neoplatónica, de la nada de origen que designa el carácter total de la creación;

La ambigüedad tiene por fuente una doctrina peculiar de la revelación cristiana: el pecado original, suceso ético singular que altera la naturaleza humana. Por él ha de admitir San Agustín una culpabilidad de natura (De Civ. Dei, XI, 17; De lib. arb., III, 13, 36; De Civ. Dei, XIV, 11; Ib., XIX, 12; De spiritu et littera, 27). "Entró el pecado en el mundo por el primer hombre" (Rom., V, 12), dice San Pablo. Para Agustín, y en virtud de ese pecado de origen, el hombre es naturaleza

caída. "Pimi genitoris antiquo magnoque peccato natura humana universa vitiata est" (Contra Iul, II, 177). La caída ética se ha trocado en caída óntica. La naturaleza humana, según San Agustín, es buena pero desfalleciente (De Civ. Dei, XIII, 14; Ib., XV, 21). Con el primer pecado pasó al acto, y ya no ^{es} desfalleciente, sino desfallcida (Contra duas ep. pelag., IV, 4, 4). La naturaleza del hombre ya no es "natural", se ha desnaturalizado, es "naturaleza caída". Esta es la conclusión a que la ontología plotiniana conduce a San Agustín. Muy otra hubiera sido la concepción metafísica de sus agudísimas intuiciones éticas si, como ha señalado Paul Ricoeur, hubiera podido echar mano de otra concepción ontológica de la realidad, de modo que la conceptualización del pecado se orientara hacia la idea de una contingencia del mal, hacia la idea de un mal que surgió como un acontecimiento puramente irracional, como un "salto" cualitativo, dirá Kierkegaard. "Pero un espíritu contemporáneo del neoplatonismo no poseía ningún medio de tematizar tales conceptos; para abordarlo, no poseía otros recursos que los que le daban ciertos conceptos recibidos del neoplatonismo y entenderlo (el mal) desde la gama de los grados de ser".

El hombre, pues, "naturaleza caída", ser "des

naturalizado", en sentido "ético", y en sentido "metafísico". En primer lugar, el ético, que es aquél por el que entra el mal en el mundo. En este sentido el hombre es malo hasta el abismo. El pecado primero de Adán arrojó a todo su linaje virtualmente al infierno. "Universa igitur massa poenas debet; et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste pro^cul dubio redderetur" (De nat. et gratia, 5). Terrible párrafo. Toda la especie humana merece castigo; y si a todos se diera el suplicio de la condenación, no sería una injusticia. Frente a los pelagianos, que concedían a los niños no bautizados la "vida eterna" como un estadio intermedio, Agustín los sitúa en el infierno (Opus imperf. contra Jul., aIII, 199; Contra Jul. Pelag., VI, 3, 6; De pecc. mer. et rem., I, 28, 55), aunque considera que sus castigos son los más suaves (Enchiridion, 93).

Pero la desnaturalización no es solo ética, sino también física. ¿Hasta qué grado? Desde luego, no hasta el maniqueo, es decir, hasta la consideración de la naturaleza como "sustancialmente" mala. La naturaleza es buena. El pecado del hombre la ha desnaturalizado; pero esta desnaturalización no es "sustancial", sino sólo "cuasi-sustancial" o "cuasi-natural". La na-

turalaleza no es mala "en sí", sino "en mí". El mal sólo existe en nosotros, es nuestro. Tal es la solución que desarrolla el hiponense.

El ser humano, de por sí, es decir, naturalmente, está compuesto de dos realidades de densidad ontológica muy distinta: la carne y el espíritu, entre las que hay una unión extrínseca y accidental: "Homo animal rationalis est, mortali atque terreno utens corpore" (De mor. Ecclesiae cath., I, 27). Es la clásica doctrina de Platón (Fedro 246 a-247 c; Alcib., 129 e; Timeo 44 a; Rep 436 a, 439 e, 444 b; Gorgias 493 a; Cratilo 400 b-c). El espíritu está, pues, temporalmente en el mundo utens mortali atque terreno corpore. ¿Mas cómo se avienen mutuamente? San Agustín distingue dos modos posibles de relación entre caro et spiritus (De natura et gratia, n. 63), el primero más propio de la naturaleza natural y el segundo de la naturaleza desnaturalizada. El primero es el modo temporario (temperari) y el segundo el adversario (adversari). "Porque dos cosas contrarias pueden no combatirse mutuamente, sino organizarse de tal modo entre sí, que resulte un todo armónico; como la sequedad y la humedad, el frío y el calor en el cuerpo humano, combiniéndose y moderándose entre sí, forman la buena compleción y la salud corporal. Mas que

la carne contraría al espíritu y que hagamos lo que no queremos, es vicio, o no naturaleza; búsquese, pues, la gracia medicinal" (Ibid.)

La desnaturalización del pecado convierte al cuerpo en adversario del espíritu. El cuerpo desnaturalizado es la sede de la concupiscencia y de la maldad. Y la concupiscencia es pena del pecado original, origen y foco de pecados, y pecado y desorden ella misma, como inobedientia contra dominatum mentis (Contra Iul., V, 8) (223).

Todo esto tiene su corolario antropológico-médico. El hombre es un enfermo. Nasci hic in corpore mortali, incipere aegrotare est (En Psal. CIII, 6). Más aún, lo es todo el género humano: Ab oriente usque ad occidentem genus humanus tanquam magnus iacebat aegrotus et magnum medicum requirebat (Serm. post Maur. rep., Miscellanea Agostiniana, 567). Cristo con su gracia es la universal medicina: Nemo itaque liberat a vulneribus illius trucidatoris, nisi huius gratia Salvatoris (Epist. 194, 27). "El que niega su enfermedad, rechaza como superfluo al Salvador. Pudo la naturaleza humana herirse a sí misma con el libre albedrío; pero una vez herida y llagada (vulnerata et saucia), no es capaz de curarse con su libre albedrío. Para enfermar viviendo desordenadamente

no necesitas médico; para tu ruina te bastas a tí mismo. Más cuando, a causa de tu vida desordenada, contraes la enfermedad, ya no puedes librarte de ella, como pudiste contraerla con tu vicio; sin embargo, el médico aun a los sanos recomienda la temperancia. Así también, Dios al primer hombre, creado sin vicio, le mandó guardar templanza. Pero no obedeció, se puso enfermo, cayó; y el enfermo dejó una descendencia de enfermos: Infirmus genuit infirmos" (Sermo 156, 2, 2). Enfermedad que en su raíz corrige la gracia de Cristo: "Tu sanaris, tu mundaris, tu reficeris, tu corrigeris" (In Io epist., 8,14), a quien por tanto tenemos que acudir: "Vota et tu Iesum, noli tibi sanus videri" (Sermo 174, 5, 6). Cristo sana la enfermedad, pero sin remover algunas secuelas, sobre todo la concupiscencia: non vivicat usque ad auferendam corruptione (Ep. CCV ad Conset., II, 11).

Entre maniqueos y pelagianos tal es, sumariamente expuesta, la postura de San Agustín, no tan clara ni tan terminante como cabía esperar. De aquí la frecuencia de las interpretaciones extremistas. La absolutización de cualquiera de los dos polos con que el hiponense construye dialécticamente su doctrina del mal, el puramente "moral" y el "metafísico", origina dos posturas contrapuestas, la optimista y la pesimista, ninguna de

las cuales corresponde quizá a toda la verdad del autor, Exagerada por los autores luteranos y también por algunos católicos (Bayo, Lutero, Jansenio, Noris, J. Ernst, Adolf Harnack, Kolde, Seeberg, Prautl, A.V. Gethngen), para quienes el mal es la quintaesencia del ser humano según San Agustín, y manguada y mitigada por ciertos pensadores católicos y escolásticos (Faure, JI van Meersch, Mausbach, J. Wang Tchan-Tche, Denifle, V. Capanaga), para quienes San Agustín defiende una doctrina "optimista" (V. Capanaga), la doctrina del mal en San Agustín es intermedia y ambigua. Quizá los segundos puedan aducir la letra y, sobre todo, el espíritu de muchas frases del Doctor de Hipona. Los primeros poseen, sin embargo, el no despreciable bagaje de una gran tradición histórica. Históricamente, en efecto, San Agustín ha influido como un autor profundamente pesimista. O más exactamente dicho: el pesimismo antropológico posterior al siglo IV d. de C. casi siempre ha recurrido en su apoyo a San Agustín. Esto va a convertirse en especialmente dramático en los siglos XVI y XVII. Véamoslo.

El pensamiento moderno, que inicia el Renacimiento, tiene por una de sus características el ser profundamente agustiniano. El adelantado, casi prematuro Petrarca, escribe una de las primeras obras renacentis-

tas, De contemptu Mundi, en la que presenta a San Agustín con el carácter de consejero lleno de simpatía. Agustín y Petrarca son dos hombres que conversan entre sí. El sufrir humano es lo que les une. Crea en ellos una relación interhumana, un humanismo, templado en el sufrimiento humano que todo individuo experimenta radicalmente dentro de sí.

La nueva vivencia del sufrimiento humano, la consideración de éste como rigurosamente individual en su sentido, imposible de ser entendido o explicado por "generalizaciones" (224) o ideas universales escolásticas, es una de las más rigurosas claves del mundo moderno. Y las dos máximas posturas pesimistas ante ese sentido individual del sufrimiento se van a hacer en nombre de San Agustín. Me refiero, claro está, a las respectivas formulaciones de Lutero, a comienzos del siglo XVI, y de Jansenio, mediado ya el XVII.

Lutero es el típico hombre moderno que en solitario y consciente de su culpa busca a su Dios. Se siente culpable ante el Deus absconditus. Huye de este Dios. Hunc Deum absolutum debent omnes fugere, qui non volunt perire, quia humana natura et Deus absolutus (docendi causa hac appellatione nota utimur) sunt inter se infestissimi inimici, nec potest fieri, quin a tanta Majes-

tate humana infirmatas opprimatur (225). La naturaleza humana está enferma y es enemiga total e irreconciliable (desde sí misma) con la divinidad. Según los teólogos escolásticos, la gracia, la reconciliación y amistad con Dios, no falta nunca si el hombre pone "todo lo que de él dependa". Pero, se pregunta Lutero, ¿qué puede depender y qué se puede esperar de una naturaleza mortalmente enferma? ¿Cómo podrá cualquier hombre saber si ha hecho lo suficiente para merecer la gracia? No, indudablemente la gracia, y por tanto la gloria, no pueden depender de las obras del hombre por merecerlas, sino de los eternos designios de Dios. "No podemos ser justificados por nuestros esfuerzos... Nos acercamos a El para que nos haga justos, puesto que confesamos que no estamos en situación de superar el pecado" (226). "El nos hizo justos. Esto se consigue por medio de la fe en el Evangelio... Según Aristóteles, la rectitud sigue y surge de hacer buenas obras. Pero según Dios, la rectitud precede a las buenas obras y las obras brotan de ella" (227).

Frente a Aristóteles y la escolástica aristotelizante, la Biblia y la teología agustiniana. La última sutileza de la escolástica aristotélica la había supuesto el nominalismo de Okham, defensor implacable

de la absoluta libertad de Dios, y por consiguiente, de la libertad como nota definitoria y suprema del hombre, que no puede ser entendido ya como un ser más -aunque sin duda muy excelente- dentro de la naturaleza (es decir, como un ser natural), sino como una realidad que consiste en libertad, en voluntad libre para la apropiación, desde la que tiene una naturaleza, y que por tanto está por encima de ella (es decir, el hombre como un ser personal). Lutero se opuso rotundamente a esta doctrina de Ockam, y buscó en San Agustín y San Pablo los fundamentos de su doctrina sobre la esclavitud de la voluntad. Frente al libero arbitrio escolástico, la doctrina del servo arbitrio, que él siempre consideró su mayor aportación teológica al debate del siglo XVI (228).

En septiembre de 1524, Erasmo publicó su obra Sobre la libertad de la voluntad, en la que se oponía a Lutero y acusaba a su doctrina de depravación absoluta. Frente a él, Erasmo defiende, con argumentos a la postre escolásticos, el libre albedrío como condición indispensable para cualquier tipo de responsabilidad moral, sin la que los mandamientos y las exigencias de la Escritura carecen de sentido, así como sus llamadas al arrepentimiento y la promesa de una recompensa (229).

Lutero contestó a Erasmo en su escrito Sobre la

esclavitud de la voluntad (diciembre de 1525), quizá su mejor obra teológica. "En ella relaciona la providencia y la predestinación, e infiere que todo sucede necesariamente ay que no puede haber libertad en la criatura. La voluntad no goza de libertad para su salvación, aunque por supuesto tiene absoluta libertad en los asuntos no-soteriológicos de la vida, si casarse o no casarse y con quién, qué comer, qué ponerse de vestido, qué hacer, incluso si ser un buen miembro de la sociedad o no. La voluntad es dirigida por Satanás o por Dios. La exhortación de la Escritura al arrepentimiento y a la vida santa es una llamada para convencer-nos de que nosotros no podemos hacer nada, y se supone que nos ha de convencer de nuestra inutilidad y desesperanza y arrojarnos en la misericordia de Dios. Fue Satanás el que convenció al hombre de que era libre para actuar y Moisés el que le invitó a actuar con libertad, pero la consecuencia de todo ello es convencernos de que no podemos hacerlo. Erasmo sólo tomaba una parte del argumento. Desde luego, Dios opera en nosotros y premia el bien y castiga el mal. Pero esto es demasiado superficial. ¿Cómo se explica un Dios ordenando un bien que no podemos hacer y prohibiendo un mal que no podemos evitar? La idea agustiniana de la absoluta

depravación del hombre, de que el hombre en su totalidad -cuerpo, alma, pensamiento- es una creación caída, es la mejor explicación de todo ello, y es básicamente bíblica. El hombre está corrompido, es vicioso e impuro en todo lo que hace, piensa y dice. Esta es la convicción central que hace que el hombre se dé cuenta de la gloriosa dimensión de la gracia libre e inmerecida de Dios, que mientras que el hombre era aún pecador, le buscaba para salvarle y redimirle y darle una nueva vida" (230).

En 1546 moría el antiguo fraile agustino Martín Lutero. Dos años después, en 1548, San Ignacio de Loyola escribía a San Francisco de Borja: "Deseo mucho que V. Sría. imprimiese en su ánima, que, siendo ella y el cuerpo de su Creador y Señor, que de todo le diese buena cuenta, y para ello no dejase enflaquecer la naturaleza córporea, que siendo ella flaca, la que es interna no podrá hacer sus operaciones...; porque el cuerpo tanto debemos querer y amar, cuanto obedece al ánima" (231). Frente a la idea peyorativa luterana del cuerpo se alzaba otra meliorativa, con ánimo de ortodoxia. Durante los siglos XVI y XVII, se acuña la expresión "moral jesuítica" para la condescendencia moral con el cuerpo y la defensa, respecto a él, de un determinado "laxismo".

También con ánimo de ortodoxia, y frente a esta postura, surge pronto otra escuela "rigorista" fundada en las doctrinas del Doctor de Hipona sobre la gracia y el cuerpo. Iniciada doctrinalmente por Bayo, quien considera que, tras el pecado original la voluntad está tan esclavizada por la concupiscencia -la cual para él es pecado formal- que ya no tiene fuerza sino para el mal, y todo cuanto obra es pecado (232), tal corriente ideológica encuentra acagada formulación en Jansenio, el hombre que se afanaba de haber leído a San Agustín entero diez veces, y treinta los escritos sobre la gracia y el pelagianismo. En 1640 aparece el Augustinus de Jansenio, cuyo título completo, significativo en extremo, dice así: Cornelii Iansenii Episcopi Iprensis, Augustinus, seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses tribus tomis comprehensa. Con el pecado original la voluntad, arrastrada por el peso de la concupiscencia y de la delectación, perdió la libertad de hacer el bien y abstenerse del mal: "Periit libertas abstinendi a peccato". El hombre ha de seguir necesariamente el deleite más imperioso de cada momento: Quod amplius nos delectat, secundum id operamur necesse est. Tal es el axioma que, según dice Jansenio, conven-

dría escribir en caracteres de oro. Si triunfa la delectatio caelestis hacemos el bien, y si la delectatio terrena lo malo; que, por otra parte, como lo practica el hombre voluntariamente (aunque de modo necesario), constituye un pecado.

Pero el pensador vigoroso y magistral de este movimiento pesimista es Blas Pascal. Crítico implacable de la "moral jesuítica" en sus Provinciales, Pascal desarrolla en los Pensamientos un riguroso "pesimismo antropológico". "Al ver la obcecación y la miseria del hombre, al contemplan al universo entero enmudecido y al hombre sin luz, abandonado a sí mismo, y como descarriado en este rincón del universo, sin saber quién le ha colocado en él, qué es lo que ha venido a hacer, lo que será de él cuando muera, incapaz de todo conocimiento, me espanto como un hombre a quien se hubiese transportado dormido a una isla desierta y espantosa, y se despertara sin conocer dónde está, y sin remedio de salir de allí. Y me admiro cómo no se cae en la desesperación por un estado tan miserable. Veo junto a mí otras personas de naturaleza semejante: les pregunto si están mejor informadas que yo, y me dicen que no; y para colmo, estos miserables descarriados, mirando en torno de sí, y viendo algunos objetos agradables, se han entre-

gado y pegado a ellos. Por lo que a mí hace, no he podido apegarme a ellos, y considero que, según todas las apariencias, hay algo distinto de lo que veo" (233).

La miseria y maldad del hombre encontraron en Pascal una célebre y afortunada fórmula, desde entonces mil y mil veces repetida: El yo es odioso (234). La explicación es agustinianamente consecuente: "estamos llenos de concupiscencia; por tanto, estamos llenos de mal; por tanto, debemos odiarnos a nosotros mismos y a todo lo que nos incita a otros vínculos distintos del solo Dios" (n. 479). Pero aún hay más: no sólo es odioso el hombre, es que de hecho el hombre es odio: todos los hombres se odian naturalmente unos a otros (n. 451). Los hombres son locos tan necesariamente, que sería otro género de locura no estar loco" (n. 414). El origen de tanta depravación y vesania se encuentra en el pecado original. "El pecado original es locura para los hombre... y todo su estado depende de este punto imperceptible" (n. 445). Cuando Pascal habla insistentemente de la corrupción en que ha quedado la propia naturaleza humana después del pecado original, no puede menos de pensarse en el jansenismo. Pero esto dista de ser evidente. Para él "la concupiscencia ha llegado a sernos natural, y ha constituido nuestra segunda naturaleza" (n. 660). "Pero -ha

escrito Zubiri- en ninguna parte dice Pascal que la corrupción y la naturaleza de que nos habla sea precisamente la Natura de que hablan los teólogos, que con perfecta razón contribuyeron a la condenación del jansenismo. Tal vez lo que Pascal llama naturaleza humana se aproxime más a lo que él mismo llama a veces "segunda naturaleza", producto no tan sólo de los hábitos individuales, sino sobre todo del sedimento entero de la sociedad y de la historia" (235).

El luteranismo y el jansenismo (ambos movimientos entendidos de una manera muy amplia) son las dos grandes doctrinas de las que se nutre el pesimismo antropológico del mundo moderno. Tras el ilustrado y optimista siglo XVIII, el romanticismo vuelve al talante pesimista, teológico o pseudomístico y a la identificación de la autenticidad humana con la angustia, la tristeza y la enfermedad. "Para Broussais -y antes para Brown y Novalis-, la enfermedad sería una "exaltación de la vida". Tal es la raíz de la estimación romántica de la enfermedad: estar enfermo es una "distinción", un modo de salir, por elevación, de la vulgaridad, que es la salud" (236). La enfermedad sería la más fidedigna piedra de toque para saber qué es la vida y, sobre todo, la naturaleza corpórea: una cárcel, un obstáculo, nada.

En cuanto aniquila al cuerpo y deja libre el espíritu, la enfermedad es una distinción.

Schopenhauer va a intentar una respuesta más ingeniosa. El dolor es, efectivamente, la esencia de la vida, pues ésta es voluntad, como ya anunciara el Kant de la Crítica de la razón práctica, y querer supone siempre una insatisfacción. La solución, sin embargo, no puede estar en la aceptación de este dolor, que en el fondo no ennoblece, sino en su superación, es decir, la "superación de la voluntad de vivir", lo que se consigue en el nirvana. ¿Qué significa esto? Que el hombre no es una de tantas vías muertas -como muchas especies vegetales y animales- en que la vida siguiendo una evolución determinada, encalla, provocando la muerte de la especie; no, el hombre es la vía muerta de toda la vida en general, la enfermedad mortal de la vida, la negación de la vida. Toda la cultura humana son los mequinos sucedáneos de una vida que no se ha podido desenvolver y que el hombre no ha sido capaz de transcender; es el resultado de la impotencia para construir, más allá del hombre mismo, un ser viviente por los medios habituales de la vida y sobre el terreno de las leyes del desarrollo vital, un ser viviente que sea "más que hombre", superhombre. Las consecuencias antropológicas-

médicas de la visión schopenhaueriana del hombre fueron pronto desarrolladas por el médico berlinés Alsberg en su libro El enigma del hombre. (237).

Con el romanticismo y los pensadores decimonónicos tardíamente influenciados por él, finaliza el "pesimismo antropológico" de raigambre teológica, escrituraria o mística. El tema, sin duda, no va a desaparecer, pero con Nietzsche adquiere una dimensión distinta que merecerá parágrafo aparte. Antes es preciso, sin embargo, analizar la menos oscurantista doctrina medieval sobre el pecado y la enfermedad, la de la "natura sibi relicta", y el "optimismo secularizado" a que el mundo y la ciencia moderna dieron origen.

2. Tres preguntas progresientes y consecutivas se hace el filósofo y teólogo escolástico del siglo XIII con respecto al problema del mal: ¿Qué es el mal?, ¿Por qué existe el mal?, ¿Cómo se ha producido? A la primera trata de responder la Ontología; a la segunda la Teología natural; y a la tercera la Teología revelada. La primera intenta desvelar la consistencia ontológica del mal, su "entidad", la segunda sus "causas", la tercera su "historia". Veámoslo sucesivamente. (238).

1) En primer lugar, la metafísica del mal. "Para la Escolástica, aquello que primariamente concibe la inteligencia y a lo que se reducen un última instancia todos sus conceptos es el "ente"; toda cosa..., en efecto, es inteligida (texto||: inteligencia) en la medida que entiendo que "es" esto o lo otro; y la cosa entendida así, la cosa en cuanto que "es", es justo lo que se llama "ente". De aquí que aquello en que convienen todas las cosas sea en "ser". (SE, 383). La ontología es el estudio del "ser" y del "ente" en cuanto "es", es decir, de las cosas en aquello en que convienen todas, es decir, en "ser". La ontología es el estudio de las propiedades de este "ser", que constituyen un orden que, por ser transcendente al ente, por pertenecer al ser en cuanto ser, se denomina "orden transcendental". Está constituido por las "propiedades transcendentales", fundamentalmente tres, unum, verum y bonum. Todo ente, en cuanto participa del ser, es uno, verdadero y bueno. Y ello, porque esas propiedades pertenecen al ser de que participa.

Reparemos en el último de estos transcendentales: el bonum. Todo ente es bueno. Toda cosa es transcendentamente buena. Nos referimos, por supuesto, a una bondad ontológica o transcendental, no a una bondad ética.

Y desde ella nos preguntamos: ¿cuál es la consistencia metafísica del mal? ¿Tiene el mal entidad?

La respuesta escolástica es negativa. El mal no tiene consistencia ni, por tanto, entidad. Pero esto no quiere decir que no posea una cierta existencia, y menos que no haya males en el mundo. Así como la unidad de los entes no es una unidad plena, sino unidad en una multiplicidad, y la verdad es inteligibilidad que no se identifica con ausencia de oscuridades y misterios, la bondad de las cosas es relativa, que no excluye la existencia del mal, muy al contrario, la posibilita. Pero de igual modo que la multiplicidad no tiene sentido sino dentro de una unidad, y el misterio dentro de la inteligibilidad del ser, el mal no puede entenderse metafísicamente sino desde el bonum transcendental. Malum non est nisi in bono ut subiecto (S. Th., I, q.49, a.3). Esto tiene dos sentidos.

En primer lugar, lo dicho significa que el mal es privación de entidad. Todo ente, en su aspecto positivo de ser ente, es bueno, pero en el negativo de tener una entidad limitada, contingente y relativa, es una privación y, por tanto, un mal.

Pero, tomadas las cosas con alguna mayor exactitud, el mal no es la simple negación de bien. En ese

caso toda cosa, por su misma limitación, sería mala. Es un concepto "impropio" y "amplísimo". No toda privación merece "propiamente" el nombre de "mala". De aquí que los escolásticos dieran una segunda definición, aunque "amplia", más restringida. Malum est privatio boni debiti. Es un mal que un hombre carezca de sentido de la vista, pero no que no tenga alas para volar. El mal no es subsistente, ni mera privación, sino deficiencia (o privación de un bien debido) en un sujeto bueno.

La deficiencia es privación de un bien debido. Se trata de un débito ontológico. Ontológicamente, todos los seres contingentes son relativos, y como tales hay que entenderlos en el conjunto metafísico de lo que llamamos Naturaleza, lugar donde adquieren toda su consistencia ontológica. Esa Naturaleza, como totalidad, posee unas leyes por las que se regula y gracias a las que subsiste. Mirados los seres individuales desde esa perspectiva, su misma destrucción, en cuanto implicada en la marcha de la Naturaleza, es un bien, como lo es el que mueran nuestras células para la vida del cuerpo humano. Los seres que son elementos de una totalidad, sólo lo adquieren razón de ser y consistencia ontológica desde la totalidad a que pertenecen. En consecuencia, sólo

desde esa totalidad puede saberse lo que en ellos es un mal, es decir, privación de un bien que se les debe ontológicamente. Así, muchas cosas que a primera vista podrían parecer un mal, la privación de un bien debido, no lo son en sentido metafísico (S.Th., I, q. 60, a.5).

En un sentido "impropio" y "amplísimo", todo ente, en cuanto limitado, tiene un momento de privación o de mal. De modo "amplio", mal no es cualquier privación, sino la privación de un bien debido, o deficiencia. Pero la cuestión puede radicalizarse aún más metafísicamente, y hablarse de un concepto "propio" o "estricto" de mal. Metafísicamente, en efecto, sólo el ser personal, la persona humana es un fin en sí, y por tanto, no se constituye en simple medio metafísico de otras realidades. Por tanto, el mal, propiamente, sólo se da en el hombre, y en éste no en cuanto "naturaleza", sino sólo como "personal". Como naturaleza, piensan los escolásticos, es un individuo que cumple su misión temporal y debe dejar el puesto a otro; es un elemento más de la totalidad del cosmos, y en este sentido, ni su muerte puede ser considerada un mal. Pero el hombre tiene una región ontológica más profunda, la de su libertad y su querer libre, incoercible y sumo. Nihil maius in potestate voluntatis quam ipsum velle. El mal propio o estricto,

el personal, es sólo el "mal moral". En esta profundidad ontológica de la voluntad, la libertad tiene una entidad positiva, es un bien. Y el mal moral sigue teniendo por sujeto un bien, la libertad. Es el "abuso libre de un bien".

Con esto, la metafísica escolástica trata de responder a la primera de las tres cuestiones, la de la consistencia o entidad del mal, que los escolásticos convierten pronto en la pregunta por el sujeto del mal. La respuesta es que todo mal tiene por sujeto un bien. Pero tal sujeto, ontológicamente considerado, posee no menos de tres niveles o sentidos. Sujeto del mal puede ser todo ente limitado, contingente o privativo, o sólo los entes que además de contingentes son deficientes, o, finalmente, los entes que superan esos dos niveles "naturales" en otro tercero, el "moral" o "personal". En el primer sentido el mal es "privación", en el segundo "deficiencia", en el tercero "pecado". En este orden de cosas, la enfermedad, que es sin ninguna duda un mal, se conceptúa formalmente como una "deficiencia". Las acciones personales y morales pueden provocar o enriquecer un cuadro morboso, pero no constituirlo formalmente.

2) Con su análisis del sujeto del mal, la Escolástica aristotélica cree haber dado cabal respuesta me-

tafísica al problema. Demos tal suposición por válida, y vengamos al análisis de la segunda pregunta fundamental: ¿Por qué existe el mal? Es la pregunta por la causa del mal. La respuesta común en Teología natural escolástica es que la causa del mal no es "eficiente", sino "deficiente". Por tanto, que nadie, y menos Dios, puede querer nunca un mal per se: tantum ens potest appeti per se ¿Cómo se produce, entonces, el mal? Esto sólo puede saberse analizando los dos niveles ontológicos principales distinguidos en el apartado anterior: el "natural" y el "personal".

En el orden "natural", el mal no puede ser querido per se: Deus nullum malum qua tale per se vult. Pero sí per accidens. Se dice, en efecto, que una cosa se causa per accidens, según la definición escolástica, quando non directe et ratione sui intenditur, sed sequitur naturaliter ex aliquo intento per se. Este es el origen del malum naturae seu phisicum: todo ente es creado por Dios no en cuanto que malo, sino en tanto que bueno, y por lo mismo es preciso decir que Dios produce los efectos malos solamente per accidens, esto es, al causar la "entidad" de esos mismos efectos (no la maldad de ellos). Este es el origen del mal como "privación". El mal como "deficiencia" se quiere también per accidens, al instaurar un orden determinado en la Naturaleza, en el que existe una

jerarquización, mediatización y funcionalidad entre los seres. El mal déficiente se quiere en vistas al bien del orden querido (S.Th., I, q. 60, a.5).

Pero, según vimos, el mal "propio" y "estricto" es el "personal" o moral. ¿Puede ser éste querido por Dios, aunque sólo sea per accidens? Indudablemente no, porque así sólo puede ser querido, dicen los escolásticos, aquello que guarda alguna realación al orden, que es lo que se apetece per se; sólo puede quererse per accidens un mal, cuando lo que se intenta conseguir en ese acto es perse algo ordenado, un bien. Este puede ser el caso del malum naturae seu phisicum, pero desde luego no el del malum culpae seu morale, ya que la transgresión consciente del orden moral no tiene ninguna relación al orden ni al bien; muy al contrario, es la oposición consciente y personal al principio de todo orden y de todo bien, a Dios. Esto no puede quererse de ningún modo, aunque sí puede "permitirse": malum culpae, neque per se neque per accidens velle potest, etsi illud permittat. Permitir es dejar que cada cosa obre según su naturaleza (unaquaque res agat secundum naturam suam), con vistas a un bien mayor, el amor libre a Dios por las criaturas racionales.

El malum culpae, el puro desorden o desorden per-

sonal, necesita "castigo". Es el que los escolásticos denominaron malum poenae, exigido por el orden de justicia. Como perteneciente a un orden, puede ser querido per accidens: el orden moral es lo querido per se, y la pena de los transgresores per accidens.

A la pregunta por la causa del mal, los escolásticos responden diciendo que éste no posee causa "eficiente", ya que no puede ser querido per se, sino sólo causa "deficiente". Esta causa deficiente es distinta según que el mal sea "natural" o "personal". En el primer caso, el del malum naturae seu phisicium, puede ser querido per accidens. En el caso del malum culpae seu morale sólo puede ser "permitido". La enfermedad, en cuanto mal de una naturaleza unas veces, y en cuanto castigo otras, podría ser querida per accidens; en el primer caso el bien querido per se sería el provecho del universo, y en el segundo el provecho espiritual y la justicia. ¿Pero explica esto toda la tragedia "personal" de la enfermedad humana, todo su "sentido"? Y ampliando más el interrogante. ¿Queda con esto esclarecido el por qué del mal? Indudablemente no. ¿No hubiera sido posible establecer un orden natural mejor que el presente? Y, sobre todo, ¿por qué el mal moral es tan profundo y está tan arraigado en el hombre? Son

cuestiones a las que no pudo responder la filosofía de un modo apedictico. A lo más, el filósofo puede lanzar una hipótesis probable: que la abrumadora abundancia de males en el mundo se deba a un castigo y tengan por tanto también el carácter de malum poenae. Es lo que dice Santo Tomás en la Summa contra Gentes, cuando estima que las enfermedades humanas somáticas y psíquicas pueden ser consideradas, desde un punto de vista meramente filosófico, como indicios probables de pecado original (239). Pero el teólogo escolástico cree poder encontrar, además, una respuesta histórica. De este modo, la pregunta sobre el por qué del mal desemboca en otra ya formalmente teológica: ¿cómo entró el mal en el mundo? ¿Qué consecuencias trajo?

3) Históricamente, dice la Teología, el mal entró en un determinado momento en el mundo. En la historia teologal del hombre sobre la tierra deben distinguirse no menos de cuatro estadios. Uno primero, más hipotético que posible, el status naturae purae, en el que el hombre se hallaría con sus dones estrictamente naturales, sin dones preternaturales graciosamente sobreañadidos por Dios, ni las lacras de cualquier falta o pecado. Muy probablemente no se dio ya que, en el mismo momento de su creación, el hombre fue adornado por Dios con dones

preternaturales y sobrenaturales, elevándole al status naturae integrae o estado de justicia original. El primer pecado marcó un nuevo hito histórico, e hizo que el hombre pasara al estado de naturaleza caída, status naturae lapsae, que con Cristo fue redimido, denominándose entonces status naturae lapsae et reparatae. Analizaremos sucesivamente los estados de naturaleza íntegra y de naturaleza caída, para entender desde ellos cómo, según la escolástica, entró el mal en el mundo, y cómo con el mal entró la enfermedad.

En primer término, el status naturae integrae. Movidos tal vez por una mentalidad platónica, los Padres de la Iglesia, sobre todo griegos y orientales, idealizaron excesivamente el estado de justicia original. San Gregorio de Nisa (240) y San Ireneo califican la vida del hombre en el Paraíso como "vida angélica", bíos angelikós. En este estado, y "a causa de la reverencia del Creador, ninguna enfermedad entraba en ellos, ningún vicio corporal; no se corrompían los majares. De ahí que a la edad de mil años ignoraban la debilidad senil" (241). Esta "vida angélica" no era metafórica, sino real; por ejemplo, la generación de la prole no se verificaba por unión sexual, que es carnal y animal: "La primera intención de Dios -dice San Atanasio- fue que los

hombres no nacieran por el matrimonio y la corrupción; más la transgresión del mandato indujo a las nupcias por la iniquidad de Adán" (Expositio in Psal. 50 vers. 7). San Juan Crisóstomo habla de Adán antes del pecado como de "una estatua de oro que acaba de llegar de la fundición y brilla con todo su esplendor" (Ad pop. Ant., hom. XI, 2). Y San Agustín escribe: "Ninguna enfermedad interna ni accidente externo era de temer, porque gozaban de perfecta salud en el cuerpo y de cumplida tranquilidad y paz en el alma; y así como en el paraíso no hacía frío ni calor, así para los que en él vivían no había objeto que por deseado o temido alterase su buena voluntad. No había cosa melancólica ni triste, nada vanamente alegre. El verdadero gozo se iba perpetuando con la asistencia de Dios, a quien amaban con ardiente caridad, con corazón puro, con conciencia buena y fe no fingida, y entre los casados se conservaba fielmente la sociedad indisoluble por medio del amor casto. Había una concordancia vigilancia del alma y del cuerpo y una observación exacta del divino precepto sin fatiga. No existía cansancio que molestase el ocio ni sueño que oprimiese contra la voluntad" (de civ. Dei, XLV, 26).

La teología aristotélica del siglo XIII recoge todo este legado y lo depura del idealismo platónico,

Para Santo Tomás, Adán fue hombre de carne y hueso, no ángel ni idea platónica. Tuvo siempre necesidad de alimentarse, y aun de expeler los residuos de la alimentación, "porque no parece razonable pensar que en la comida ingerida no hubiese algún residuo (aliqua faeculentia), poco apto para convertirse en nutrimento del hombre" (S. Th., I, q. 97, a.3). Discute también la doctrina de los Padres griegos de la inexistencia de la bisexualidad y del matrimonio en el estado de inocencia; a la pregunta, utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum?, responde en sentido afirmativo, siguiendo a San Agustín, en cuanto a la coniunctio maris et foeminae ad generandum, aunque niega cualquier deformitas immoderatae concupiscentiae (S. Th., I, q. 98, a.2). Por idénticas razones, piensa que los hombres no serían iguales en estado de inocencia, sino unos más robustos y bellos que otros, según "la disposición del aire y el diverso asiento de las estrellas sobre el lugar de su nacimiento" (S. Th., I, q. 96, a.3), y que los niños nacerían, como ahora, imperfectos para el movimiento de sus miembros (S. Th., I, q. 99, a.2) (242).

La naturaleza humana, piensan los teólogos escolásticos bajomedievales, considerada en sí misma, puede padecer dolor y enfermedad, y si en un principio hubiera

existido el status naturae purae, es seguro que las enfermedades le hubieran afligido. Pero desde su creación hasta el primer pecado Adán vivió, como enseña la doctrina teológica como opinión común desde Santo Tomás, en estado de justicia original, adornado, por tanto, por una larga serie de dones preternaturales y sobrenaturales, por cuya virtud alcanzaron su existencia real -no contando otros bienes de orden más estrictamente espiritual- la inmortalidad, la ciencia y una completa inmunidad a la enfermedad y el dolor. "Pregúntase una vez Santo Tomás si padecería el cuerpo del primer hombre en el caso de chocar con algún objeto duro, y contesta que, en estado de inocencia original, el cuerpo humano podría hallarse preservado de padecer lesión, en parte por obra de la previsión racional consecutiva a la ciencia de Adán, y en parte por una especial providencia divina que librara a nuestro primer padre de afrontar sucesos ex improviso (S. Th., I, q. 97, a. 2)... En otro texto (de malo, q. 1, a.3), afirma Santo Tomás como traditio fidei que, en estado de inocencia, Adán no pudo sufrir daño alguno, neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus" (243).

En resumen, pues, hay que decir que, para Santo Tomás, si hubiera existido el status naturae purae, es seguro que en él se habrían dado enfermedades. No así

en el status naturae integrae, en parte por obra de la previsión racional de un ser adornado con dones sobre y preternaturales, y en otra parte por la providencia divina que en todo momento le guiaba y aconsejaba lo mejor. Pero estos dones se perdieron con el pecado original. ¿Qué sucedió entonces? ¿En qué consiste el status naturae lapsae?

Desde San Beda es común decir que el primer pecado trajo consigo un doble efecto, la spoliatio in gratuitis o expropiación de los bienes que graciosa y gratuitamente se le habían dado en el estado de justicia original, y la vulneratio in naturalibus. En el primer punto todos los autores están de acuerdo. Pero ¿qué debe entenderse por "herida de los bienes naturales"? Vimos ya la respuesta del "pesimismo antropológico" de San Agustín. Tal "herida" debe entenderse de un modo formal como "desnaturalización". Con el primer pecado, la naturaleza humana ha caído en nivel más bajo que el puramente "natural". Las consecuencias de este planteamiento quedaron expuestas al exponer el pesimismo de San Agustín.

Pero desde San Anselmo, y sobre todo desde Santo Tomás, la teología católica convino en que esa "herida" no supuso corrupción esencial de los principios constitutivos de la naturaleza humana. El pecado original

expolió a Adán de los dones sobrenaturales y preternaturales inherentes al estado de justicia original, y dejó su humana naturaleza "abandonada a sí misma", según la fórmula frecuente en Santo Tomás: Sic igitur, remota originalis iustitia, natura corporis humani relictæ est sibi (S. Th., 1-2, q. 85, a.5). Surge así, frente a la teoría pesimista de la "desnaturalización", la más moderada de la natura sibi relictæ. Y ello, porque el pecado original, según Santo Tomás, no produce una inclinación "directa" al pecado, al modo como dieron a entender ciertos agustinianos, "quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, idest originalis iustitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus" (S. Th., 1-2, q. 82, a.1, ad.3). Esto es, exactamente, lo que definió el Concilio de Trento (DE, 792), y que desde entonces es doctrina común de la teología católica. Una fórmula de Domingo de Soto, repetida más tarde por Belarmino, da idea acabada de la doctrina de la natura sibi relictæ: entre la hipotética naturaleza del hombre in statu naturæ puræ y esa misma naturaleza después del pecado original, hay la misma diferencia que entre la desnudez del hombre siempre desnudo y la de aquél a quien han despojado

de sus vestiduras (244). El bonum naturae, entendido como conjunto "de los principios de la naturaleza humana por los cuales ésta queda constituida, y de las propiedades por ellos causadas", no sufre alteración por obra del pecado (S. Th., 1-2, q. 85, a.2); decrece tan sólo la "inclinación natural a la virtud"... Según Suarez y Berlamino, el pecado original no alteró intrínseca ni extrínsecamente la naturaleza humana, salvo en lo tocante a su destinación sobrenatural; y si esa naturaleza quedó "vulnerada" a causa del primer pecado, su "lesión" no debe ser entendida "filosóficamente", sino "históricamente". Con otras palabras: el pecado original no alteró en modo alguno las potencias naturales del hombre, sino lo que el hombre ha ido haciendo con ellas; a consecuencia de esa primera falta, no ha cambiado el "qué" de quienes hacen la historia, sino el "qué" de la historia por ellos hecha".(245).

Frente al pesimismo antropológico, la teoría de la natura sibi relictá, si no optimista, sí más moderada. ¿Qué consecuencias trae esta nueva doctrina en la explicación histórica del comienzo del mal en el mundo, y más concretamente de la enfermedad?

La enfermedad y demás males humanos le son inherentes al hombre por su "naturaleza pura", no por casti-

go. Pero sucede, piensa Santo Tomás, que sin el primer pecado Dios nunca hubiera dejado al hombre a impulsos de su pura naturaleza. Así, la enfermedad, como los demás males, son a la vez "mal de naturaleza" (malum naturae) y "mal de pena" (malum poenae), y entraron en el mundo por el pecado original. De este modo Santo Tomás, aunque apoyado en argumentos muy distintos, reafirma la ya secular sentencia de la teología cristiana de la entrada de la enfermedad en el mundo por el pecado original (cf. Teófilo de Antioquia, ad Autolyceum, II, 25, San Metodio de Olimpo, Agtaophon, I, 25-26, San Atanasio, de incarn. Verbi, 3-4, San Gregorio de Nisa, de beat., or. III, Or. Catech., V, San Juan Crisóstomo, Ad pop. Ant., hom. XI, 2, in Gen, hom. XVI, 1-5, San Agustín, de nat. et gratia, n. 63, En. psal., CII, 6, Sermo 156, 2,2, San Anselmo, de concep. virg. II, San Buenaventura, Brevil., p. III, c. V, 2, etc.). Este produce en el alma cuatro "heridas", correspondientes a las cuatro virtudes cardinales: la ignorancia (vulnus ignorantiae), lesión de la razón y la prudencia; la malicia (vulnus malitiae), lesión de la voluntad y de la justicia; la flaqueza (vulnus infirmitatis), lesión de la potencia irascible y de la fortaleza, y la concupiscencia (vulnus concupiscentiae), lesión de la potencia con-

cupiscible y de la templanza (S. Th., 1-2, q. 85, a. 3). A ellas hay que añadir las tocantes al cuerpo: la muerte y todos los defectos corporales consiguientes.

Peccatum primi parentis est causa mortis et omnium huiusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu (S. Th., 1-2, q. 85, a.5). La pérdida de la armonía original y del orden máximo de aquél estado, la vuelta a la pura naturaleza es, para Santo Tomás, la causa de la enfermedad en el hombre. El accidente morboso entra en el mundo por el pecado original. Tal es la respuesta teológica a la pregunta por cómo entra el mal, y más concretamente la enfermedad, en el mundo.

En resumen, pues, y frente al pesimismo antropológico, el aristotelismo escolástico del siglo XIII da una nueva solución al problema del mal y la enfermedad. A la pregunta metafísica por la consistencia o entidad de la enfermedad, responde diciendo que esta no debe conceptuarse como mera privación, sino como "deficiencia", o privación de un bien debido en el orden de la naturaleza. A la pregunta por el por qué de la enfer-

medad, contesta diciendo que su causa es "deficiente", y que su producción, ya como malum naturae, ya como malum poenae, solamente puede ser querida per accidens. Por último, a la pregunta por cómo ha entrado la enfermedad en el mundo, Santo Tomás responde con su doctrina de la radical connaturalidad de la enfermedad al hombre, y de su aparición tras el pecado original, ya que entonces Dios deja la naturaleza humana abandonada a sí misma. Es la doctrina de la natura sibi relicta, la superación teológica del pesimismo antropológico agustiniano. La enfermedad ha sido estudiada, así, en su momento de realidad y en el de sentido. La enfermedad no posee realidad, se da como accidente de otra realidad, que es su sujeto de inhesión; no tiene realidad "en sí", sino "en otro". Pero posee un sentido, que es formalmente teológico. Dentro de la Iglesia católica, esta ha sido prácticamente hasta la actualidad la opinión común entre filósofos y teólogos. ¿Pero puede afirmarse que el pesimismo antropológico y la doctrina de la natura sibi relicta son las únicas respuestas que históricamente se han dado al problema del sentido de la enfermedad? Indudablemente no. Veamos una tercera.

3. Junto a la "tentación maniquea" o consideración del hombre como ser formalmente malo y perverso, la humanidad ha sufrido siempre otra ilusión no menos peligrosa, la "tentación pelagiana", o modo de considerar este mundo como el mejor de los posibles. La idea es sin duda anterior a Pelagio. Pero su gran auge, cuando se convierte en doctrina sistemática, en sistema racional sobre el mundo y la vida, es en el proceso de secularización de la vida y la cultura en los siglos XVII y XVIII. Frente al "pesimismo teológico" surge así el "optimismo secularizado". ¿Cómo y por qué surge esta doctrina?

Entre las muchas circunstancias que concurren en ella, una importa destacar: el nuevo sentido que la naturaleza comienza a tener para el hombre del Renacimiento. En la teología ejemplarista medieval, las cosas naturales son reflejo (huella, imagen, semejanza) de Dios. La naturaleza posee un sentido "especular", "reflejo". En el Renacimiento se invierten los términos. La naturaleza no es un simple espejo de Dios por el que haya que "pasar de tránsito" (consideración de las cosas como transitura, o como bienes de utilidad, no de fruición). La naturaleza es rica, bella, poderosa, buena, viviente, santa, y merece ser tenida en cuenta por sí misma, sin ideas de tránsito. Animal sanctum, sacrum

et venerabile mundus, escribía el dominico Giordano Bruno en pleno fervor renacentista. La consideración se desvía de Dios a la naturaleza. Es uno de los puntos de la secularización teológica que se produce entre los siglos XIII y XVI. La secularización de la teología franciscana del primado de la voluntad y la libertad en Dios, dará como resultado una imagen nueva del hombre, que ya no es naturaleza, sino persona libre y creadora llamada a dominar la naturaleza. Por su parte, la secularización de la teología dominicana va a realizarse por la aplicación de los atributos de la naturaleza divina a la naturaleza terrenal. Así, Giordano Bruno dirá, aplicando a la naturaleza atributos divinos, que el mundo es santo. Y también es perfecto: este es el origen del optimismo de Bruno. El mundo, como obra necesaria de Dios, es divino, óptimo y el mejor de los posibles, de donde resulta una grandiosa armonía universal, en la que todos los seres aplauden al máximo creador de todo.

Pero los principios fundamentales de la doctrina del optimismo son obra de los filósofos racionalistas europeos del siglo XVII, que serán la base de los grandes sistemas optimistas de los ilustrados del siglo XVIII. Ambos son, con todo, profundamente distintos. El racionalista es un "optimismo preestablecido"; su

ejemplo máximo, Malebranche y Spinoza. El ilustrado es un "optimismo progresista", que puede ejemplificarse en Condorcet.

En primer lugar, Renato Descartes, el autor del "Proyecto de una ciencia universal por la cual pueda elevarse nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección", posteriormente titulado Discours de la méthode (1637). En su quinta parte dice Descartes que "con tal de tener cuidado de no aceptar como verdadera ninguna cosa que no lo sea, y de guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no hay ninguna tan lejana a la cual no se pueda llegar, ni tan oculta que no sea posible descubrirla". Y más adelante, en la parte sexta, añade que, mediante la aplicación metódica de la filosofía que él propone, "podríamos hacernos como dueños y poseedores de la Naturaleza". El hombre ya no intenta sólo "conocer" la Naturaleza; también se ha empeñado en "dominarla".

En un sentido distinto, y complementario hasta cierto punto, está el optimista Malebranche, para quien el hombre no tiene libre voluntad para hacer el mal, ya que el Sumo Bien la atrae necesariamente. No podemos hacer el mal porque no tenemos libertad positiva para hacer lo contrario (contradictionis) de aquello a lo que Dios nos impulsa, que siempre es el bien. Sólo te-

Sólo tenemos voluntad negativa (contrarietatis), de suspensión del consentimiento y, por lo tanto, del efecto, la cual serviría solamente para resistir a la moción de Dios que nos inclina al bien. (246).

Tras estos precedentes, Spinoza intenta construir todo un nuevo sistema racional y "geométrico" del universo. Las palabras bien, mal, orden, desorden, belleza, fealdad, carecen de sentido y no responden a nada real. No son más que palabras con que expresamos nuestros deseos (cf. Ethica, I, pr. 36, Appendix). La sustancia divina infinita y perfectísima obra por necesidad de su naturaleza. Por lo tanto, no puede hacer las cosas de otra manera ni con otro orden distinto del que las hace: Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt (Ethica, I, pr. 33). Por la misma razón no puede hacer sino lo más perfecta: Sequitur, res summa perfectione a Deo esse productas (Ethica, I, pr. 33, schol. 2). Las cosas son como son, y no pueden ser distintas, ni más bellas, ni mejores, ni más perfectas que como son. Para poder hacerlas más feas o más imperfectas, sería preciso que Dios pudiera obrar no por necesidad, sino por elección de su voluntad libre. Pero Dios no puede elegir, pues esto implicaría cambiar su naturaleza (247). El hombre,

por su parte, tampoco tiene libertad, como participación del ser divino que es. Tampoco hay en él conflicto de pecado ni oposición de bien y mal. Denomínase bueno a aquello que atrae nuestro apetito, y malo lo que es objeto de aversión. En el monismo de Spinoza no ha lugar el mal.

En Leibniz, el padre del optimismo le llamaba Diderot, culmina el optimismo racionalista y comienza el ilustrado. Para Leibniz este mundo es el mejor de los posibles, pero no es perfecto, sino perfectible. El mundo mejor tiende a mejorarse cada vez más, desarrollándose y progresando indefinidamente. De aquí que Leibniz crea en el progreso de la ciencia para la perfección del mundo. "Un Arquímedes, un Galilei, un Kepler, un Descartes, un Huygens, un Newton importan más para el gran fin del género humano que todos los grandes capitanes". Estos hombres pertenecen "por así decirlo, al Consejo privado de Dios" (248).

Leibniz publica en 1710, por tanto ya dentro del siglo ilustrado, su único libro extenso aparecido en vida: Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, en el que reduce la importancia del mal físico, niega la existencia del mal metafísico y explica el mal moral como la condición necesaria de un bien mayor. "El mal metafísico

es, pues, inherente a la naturaleza de la criatura en cuanto tal. Este mal es necesario. De otra suerte Dios habría tenido que crear otros seres tan perfectos como El mismo, lo que es imposible. Por tanto, el mal metafísico no es un mal. ¿Podrá decirse lo mismo del físico y del moral? Leibniz contesta categóricamente que esos males, en última instancia son bienes, ya que Dios no ha podido hacer un mundo más perfecto que el que hizo, pues, en ese caso, lo hubiera hecho y sería el existente. "De donde se sigue necesariamente que lo que El ha elegido aventaja en bondad a lo que no ha sido elegido y, por consiguiente, que es el mejor de los posibles" (Teod., 226). "Es verdad que podemos imaginarnos mundos posibles sin pecado y sin dolor, y podríamos hacer muchos de estos mundos como novelas, Utopías o Sevarambos; pero esos mismos mundos serían muy inferiores en bien al nuestro" (Teod., 10).

Este mundo es el mejor de los posibles, y está regido por el principio de la armonía. Dios, en el momento mismo de la creación, creó a la vez todas las mónadas y estableció una armonía perfecta entre los movimientos futuros de las sustancias, de suerte que, sin influirse unas en otras, todas se correspondan perfectamente hasta el fin de los siglos. Esto sucede entre

los elementos de la naturaleza, entre cuerpos y almas ("las almas obran según la leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios; los cuerpos obran según las leyes de las causas eficientes o movimientos; y ambos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí", Monad., 79), entre naturaleza y gracia ("y así como habíamos establecido una armonía perfecta entre dos reinos naturales, el de las causas eficientes y el de las finales, debemos notar aquí otra armonía entre el reino físico de la Naturaleza y el reino moral de la Gracia", Monad., 87) y entre individuo y sociedad (cf. Monad., 85). Todo el universo es una jerarquía organizada compuesta de perfecciones desiguales, pero en cohesión dentro de la unidad.

Este mundo es perfecto; tal es la tajante afirmación del racionalista Leibniz. Pero además, es perfectible en su línea, y por tanto está abierto al progreso; es el atisbo del Leibniz preilustrado. Pudo después Haller, abundando en la misma dirección, predicar el deber de completar el plan divino. Nace así una doctrina de profunda resonancia en la sociedad ilustrada, para la que se acuña una palabra: optimismo. Por vez primera aparecen en las Mémoires de Trévoux de febrero

de 1737; el Dictionnaire de Trévoux la acepta en 1752, y el Dictionnaire de la Academia francesa diez años después. Por entonces se introduce también en la Academia alemana (249). En esos años sobreabunda una literatura, en las más diversas lenguas, con títulos tales como Sobre la dicha, Sobre la vida feliz y virtuosa, etc. "Se acercaba el tiempo en que Ormuz, el dios del bien, estaba a punto de terminar victoriosamente su lucha contra Arimán, el dios del mal" (250).

Pronto necesitó el optimismo de rectificación. En 1759 la Academia de Berlín abre un concurso para definir esa doctrina. El mismo año, el terremoto de Lisboa hace tambalearse el edificio filosófico del optimismo, como testifica Voltaire en su Poème sur le desastre de Lisbonne, "Considerad que la fórmula Todo es bueno de Pope -escribe Voltaire el 20 de junio de 1756- no es más que una galantería que no debe hacerse a los desdichados; de cien hombres, por lo menos noventa son desdichados. El Todo es bueno no está hecho para el género humano". Con este pensamiento escribe en 1759 su novela Cándido o el optimismo. Es Job vestido a la moderna, dijo Federico II; y el cardenal Bernis: con ella Voltaire ha convertido en ridículo el sistema del optimismo (251). A partir de Cándido, la causa del

optimismo estaba perdida. Para seguir defendiéndolo era preciso transformarlo. Sólo cambiando el sentido del problema es posible seguir siendo optimista. Y este cambio consiste en afirmar que, si bien el mundo y la sociedad aún no son buenos, lo serán en un futuro. Y ello por dos razones. En primer lugar, porque la naturaleza fue en un principio buena, aunque luego los hombres se han hecho malos. En la tesis de Rousseau. En segundo, porque la historia humana está regida por una ley, la del progreso, que anuncia tiempos venturosos. De un modo u otro, pues, se salva el optimismo.

La base fundamental de la moral roussoniana es la bondad innata de la naturaleza del hombre. "El principio fundamental de toda moral -escribe Rousseau al arzobispo de París, a propósito de la condenación del Emilio- sobre el cual yo he razonado en todos mis escritos, y que he desarrollado en este último con toda la claridad de que he sido capaz, es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y el orden, que no hay perversidad original en el corazón humano y que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos... Yo he mostrado que todos los vicios que se imputan al corazón humano no le son naturales; he dicho la manera como ellos nacen y he seguido, por así decirlo, su genealogía; y he hecho ver que

los hombres terminan por ser lo que son por la alteración sucesiva de su bondad original".

El hombre, pues, ser bueno en el origen. Pero sólo en el origen. Posteriormente, la sociedad lo hace malo. ¿Malo por siempre y para siempre? Parece que no. La marcha de la historia parece evidenciar un "progreso" intelectual y social, una especie de "redención", que ya no tiene por qué ser sobrenatural, pues el pecado original no es teológico, sino natural e histórico. La doctrina progresista de la historia sustituye así, en el "siglo de las luces", ala visión providencialista de la historia de la "edad oscura" medieval (252). Frente a la visión teológica, la secularizada; frente al pesimismo, el optimismo, en su nueva y más refinada estampa de progresismo. Los "antiguos", en fin, se batan en retirada ante los "modernos" en la querelle des anciens et des modernes (253).

El Abbé de Saint-Pierre publica en 1737 sus Observaciones acerca del progreso continuo de la razón universal. La razón humana, dice, llegará tan lejos en dos o tres milenios que los hombres más inteligentes de esa edad serán tan superiores a los más sabios de hoy como éstos lo son respecto a los más sabios salvajes africanos. Este "perpetuo e ilimitado aumento de

la razón" producirá un día un acrecentamiento de la felicidad humana que nos asombraría más de lo que nuestra civilización asombraría a un cafre (254).

Muy pocos años después Turgot escribía: "A pesar de las catástrofes y revoluciones, la humanidad sigue una línea de perfeccionamiento y progreso indefinido. Llegará un día en que todos los errores serán superados, y los hombres participarán en común de las verdades útiles para todos". Finalmente, Condorcet, amigo y biógrafo de Turgot, en 1793, mientras se ocultaba de Robespierre, escribe su Bosquejo de un cuadro histórico del Progreso del espíritu humano, donde afirma que "la Naturaleza no ha puesto término alguno a nuestras esperanzas", por lo que pocas son las cosas que el hombre no pueda conseguir con el tiempo. "Sin duda que el hombre no se hará inmortal; pero la distancia entre el momento en que comienza a vivir y la época en que naturalmente, sin enfermedad, sin accidente, empieza a experimentar la dificultad de ser, ¿no podrá ir creciendo sin cesar?". De este modo el "optimismo antropológico" y la doctrina del "progreso indefinido" formulan, con toda exactitud, el proyecto racional de un mundo sin enfermedad y casi inmortal. Ya no queda rastro de la doctrina del pecado original. Este se ha secularizado, convirtiéndose en una lacra histórica

que puede y tiene que desaparecer. La pregunta por el sentido de la enfermedad posee ahora simple significado histórico de progreso no alcanzado, de humanidad pueril, inválida e inexperta. Pero no tardando mucho, piensa el ilustrado progresista, la enfermedad será un sin-sentido.

El progresismo ilustrado es una reinterpretación secularizada de la teología cristiana del hombre y de la historia. No fue la única. En Alemania, en 1759, año de la publicación del Cándido, escribe Kant su ensayo Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. En él, el optimista Kant escribe: "Elegido por el mejor de los seres para el más perfecto de todos los proyectos posibles, como uno de sus débiles miembros; indigno de mí mismo, pero escogido para el todo a que pertenezco, el puesto que en ese óptimo plan se me ha otorgado me hace estimar más y más mi propia existencia. Grito a toda criatura que no se ha hecho indigna de ese nombre: ¡Salvación para nosotros, los que somos!, y el Creador nos distingue con su complacencia. Innumerales espacios y eternidades ofrecerán a la mirada del omnisciente las tesoros de la creación, en toda su anchura; pero yo, desde el punto de vista en que me encuentro, armado de la débil inteligencia que me ha

sido concedida, miraré en torno a mí hasta donde yo alcance, y cada vez más aprenderé a ver esto: que el todo es lo óptimo, que todo es bueno en vista del todo" (255). Es el Kant precrítico, que vive en el "sueño dogmático" del optimismo leibniziano. Este optimismo deja paso, con posterioridad a 1781, a una actitud más crítica en la que de nuevo se reinterpreta la antropología e historiología cristianas. En 1793, "con él escrito La religión dentro de los límites de la mera razón", Kant introduce por primera vez en su pensamiento filosófico la noción del "mal radical" (das radikale Böse). Puede imaginarse el escándalo de la sociedad ilustrada, que pensaba haber liquidado "filosóficamente" el enojoso problema del pecado original: "Kant ha manchado sacrílegamente su manto filosófico con el oprobio del mal radical", escribía Goethe a Herder. Pero ese "mal radical" kantiano, ¿puede acaso ser equiparado al "pecado original" de la antropología cristiana? La proximidad entre uno y otro parece indudable; su coincidencia es más que dudosa. El "mal radical" -la tendencia a una subordinación voluntaria de la ley moral al deseo de felicidad- no atañe a la naturaleza del hombre, sino a su libertad; la "tendencia al mal" (Hang zum Bösen) es ocasional y azarosa (zufällig), al paso que la "disposición natural al bien" (Anlage zum Guten)

es originaria (ursprünglich) y pertenece "a la posibilidad de la naturaleza humana". De ahí que, para Kant, esa tendencia al mal, innegable en el ser moral del hombre, sea un peccatum originarium, pero no un peccatum originale hereditario y corruptor de la naturaleza del linaje humano (Erbsünde): "Si uno busca el origen racional de las acciones malas, cada una de éstas debe ser considerada como si el hombre cayese inmediatamente en ella desde el estado de inocencia" (256).

Al "optimismo precrítico" de Kant sigue, según vemos, un más elaborado "optimismo crítico", consistente en la conversión secularizada del peccatum originale teológico en peccatum originarium, de modo parecido a como otros ilustrados habían convertido la teología de la providencia en filosofía del progreso.

El "optimismo crítico" de Kant (257), última y más brillante síntesis de la Ilustración, brindó al ser humano una doble esperanza: a) la que, trocada en racional "espera", suscita en las almas el progreso intelectual, técnico y político de la humanidad hacia la futura sociedad cosmopolita, tal como se desprende de las postulados de la Crítica de la razón pura, y b) la que, elevada a sentimiento religioso, ocultamente se enciende en la intimidad moral de cada hombre, según el mensaje de

la Crítica de la razón práctica. "Pero la obra de Kant no detuvo la inquietud del espíritu europeo. Buena parte de la historia intelectual del siglo XIX -la parte más ostensible de esa historia- consistió en el intento de fundir en una esperanza única y total, más o menos tocada de panteísmo, las dos que el agudo esfuerzo mental y la considerable tradicionalidad de Kant habían logrado distinguir. El "progreso" de la historia del hombre se convierte en parcial fenómeno de la "evolución" que realiza el todo del universo hacia las formas supremas del ser, y en éstas pone el espíritu humano el término seguro de lo que turbia o claramente espera. Cada uno a su modo, Schelling, Hegel, Comte, Marx, Darwin, Spencer, Proudhon y Bakunin (258) -los paladines espirituales de la mayor parte de los europeos del siglo pasado-, todos proclamaron la buena nueva secular de aquella esperanza única: con ellos, el progresismo ilustrado, hasta entonces creencia de salón, cuestión académica o tema de club político, se hizo dogma y acicate social cotidiano de las masas de Europa y América" (259). Bajo tres formas intelectuales se hizo popular y adquirió vigencia social: la positivista, la marxista y la evolucionista. La "ley de la evolución progresiva" de Comte reemplaza la fun-

ción del gobierno providencial de la antigua teología por la prévision rationnelle. "El futuro está lleno de promesas". Las grandes guerras se acabarán, y el progreso social incrementará "el respeto escrupuloso de la vida humana", hasta la llegada a una situación colectiva de plena felicidad, al paraíso de la "religión positiva". Tal es la imagen positivista del progreso.

Para Marx, el "pecado original" es la explotación del hombre por el hombre. Pero esto tiende a acabar.

En una primera etapa, el proletariado, cada vez más consciente de sí mismo y de su misión en la historia, instaurará su dictadura, la "dictadura del proletariado", episodio ineludible para el definitivo acceso de la humanidad a un "estado final" de libertad y felicidad perfectas, "una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos". "Todo el mundo -escribe Lenin- trabajará voluntariamente según su capacidad... La distribución de los productos no exigirá que la sociedad asigne a cadauno la parte que le corresponde. Cada individuo será libre para tomar lo que baste a sus necesidades" ... He aquí la visión marxista del progreso.

En fin, el evolucionismo. En el último capítulo del Origen de las Especies, escribe Darwin: "Como todas

las formas vivientes de la vida son los descendientes lineales de los que existieron antes de la época hídrica, podemos dar por cierto que la sucesión ordinaria por medio de las generaciones no se ha roto y que ningún cataclismo ha asolado al mundo en su totalidad. De aquí que podamos mirar con cierta confianza hacia un futuro de longitud igualmente inapreciable. Y como la selección natural obra tan solo por y para el bien de cada ser, todas las dotes corporales y mentales tenderán a progresar hacia la perfección". Años después Spencer afirmará que todo mal es resultado de la falta de adaptación del organismo a sus condiciones, que desaparecerá con la evolución. "El desarrollo último del hombre ideal es lógicamente cierto. Tan lógico como cualquier conclusión en la que implícitamente pongamos un elemento de fe. Por ejemplo, que todos los hombres han de morir".

En sus modos positivista, marxista y evolucionista, el progreso convirtiéndose en creencia medular de la sociedad occidental del siglo XIX. "Así -dice John Bury-, hacia 1870 y 1880 la idea de Progreso se convirtió en un artículo de fe para la humanidad" (260). Mas por esas mismas fechas estaba naciendo en Europa algo radicalmente nuevo, superación de pasados optimismos y pesimismo.

4. Afirmó Leibniz que este mundo era el mejor de los posibles. A lo que Schopenhauer se atrevió a replicar diciendo que, sin duda, este es el peor de todos los posibles mundos. ¿Poseen, por ventura, algún valor de verdad estas proposiciones? ¿Son ciertas o falsas en sentido epistemológico, o verdades o mentiras en sentido moral? ¿O será que son respuestas a una pregunta que, en el fondo, está mal formulada? ¿Proponemos que se admita -ha escrito Merleau-Ponty-, que nuestro siglo se distingue por una asociación completamente nueva... del "pesimismo" y del "optimismo", o más bien por la superación de estas antítesis" (261) Intentemos analizar con algún detenimiento la génesis de esa superación, y el nuevo sentido que desde ella toman el problema del mal y la enfermedad humana.

El nuevo momento se inicia con Marx, Nietzsche y Freud, y su crítica de la cultura moderna. Si nos remontamos a su intención común, en los tres se encuentra la misma decisión de considerar ante todo la conciencia en su conjunto como conciencia "falsa". Es el definitivo destronamiento del cartesianismo y de su creencia en el Cogito, en la conciencia. La filosofía formada en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son como aparecen; pero no duda de que la con-

ciencia no sea tal como ella se aparece a sí misma; en ella coinciden sentido y conciencia de sentido. En última instancia, este es el origen del optimismo moderno. Pero desde Marx, Nietzsche y Freud, es eso lo que dudamos. Tras la duda sobre la cosa, hemos entrado en la duda sobre la conciencia (262).

En una cultura levantada sobre la confianza en la conciencia, el problema filosófico fundamental es el "crítico": el de saber cómo una representación subjetiva puede tener validez objetiva. La nueva andadura que se abre con la duda sobre la conciencia va unida a una problemática nueva de la representación, de la Vorstellung; ya no se trata del problema kantiano de saber cómo una representación subjetiva puede tener una validez objetiva; este problema retrocede ante una cuestión más radical; el problema de la validez se encontraba aún en la órbita de la filosofía platónica de la verdad y de la ciencia, con el error y la opinión como contrarios; el nuevo planteamiento se refiere a una nueva posibilidad que ya no es, ni el error en sentido epistemológico, ni la mentira en sentido moral, sino la ilusión (263).

Con Marx, Nietzsche y Freud se inaugura, pues, una nueva época, superadora de la que se extiende

desde Platón hasta las postrimerías del siglo XIX. Es la época hermenéutica. "Los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la verdad, no sólo por medio de una crítica "destructiva", sino por la inversión del arte de interpretar. Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por la exégesis del sentico. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, no será ya nunca deletrear la conciencia de sentido, sino descifrar las expresiones... Los tres creen, con los medios del momento, es decir, con y contra los prejuicios de la época, en una ciencia mediata del sentico, irreductible a la conciencia inmediata del sentido" (264).

En los tres autores existe un doble momento. En primer lugar, de crítica de la conciencia "moderna", que es una conciencia cultural (Nietzsche), social (Marx) y psicológicamente (Freud) "falsa", llena de ilusiones que es preciso desenmascarar. Pero esa crítica destructiva no puede hacerse más que desde unas reglas hermenéticas que anuncian ya un nuevo reino de la verdad, sin ilusiones ni optimismos, pero aún más auténtico. Así, con ellos comienza la

búsqueda de las reglas hermenéuticas, tarea en que, de un modo u otro, se ha empeñado toda la filosofía del siglo XX. El hallazgo de las reglas hermenéuticas de interpretación del lenguaje es, en efecto, el lugar común de encuentro de la filosofía marxista, de la fenomenología y la filosofía de la existencia y también de la analítica anglosajona del lenguaje. Todas se proponen responder a una determinada situación de la cultura moderna, por encima de la reflexión filosófica tradicional (265). Y desde su nivel tenemos que preguntarnos por el sentido del mal y de la enfermedad. Lo que habrá de realizarse en un doble momento. En primer lugar, con la crítica de la "ilusión" moderna. En segundo, asistiendo al progresivo alumbramiento de la filosofía hermenéutica del mal y de la enfermedad.

La crítica de la "ilusión" de la cultura moderna fue el gran empeño de Nietzsche. Nietzsche fustiga todas las especulaciones anteriores sobre el problema del mal, porque en el fondo son teológicas, religiosas, y el concepto racionalista tradicional de religión es "ilusorio". Con él comienza un nuevo modo de acceder al tema, que ya hemos denominado hermenéutico. Son los dos aspectos de un pensamiento en el fondo creador. "Aspects inséparables: c'est pour Nietzsche une thèse centrale qu'il n'y a

pas de critique préalable et que seule la création peut détruire. L'analyse nietzschéenne de la maladie occidentale ira des symptômes à leur sources, c'est-à-dire de la philosophie à la morale et à la religion, en tenant compte de l'extension sociale, culturelle et psycho-somatique de cette maladie" (266)

El hombre occidental es un enfermo. Y su diagnóstico debe hacerse en varios planos, cada vez más profundos: el sintomatológico, el nosogénico y el etiológico; en Nietzsche se corresponden, respectivamente, con "el síntoma metafísico de la enfermedad moderna", "la forma moral de la enfermedad moderna" y "la raíz religiosa de la enfermedad moderna". Analicémoslos sucesivamente.

La metafísica, dice Nietzsche, es un ensueño cegador que nos da una visión irreal del mundo y de la vida; es una "ilusión", pasmosa por su persistencia, una "ilusión tenaz" (267), que produce la sobreestimación, o falsa estimación, de la conciencia, la teoría, el lenguaje, etc. "La metafísica puede ser caracterizada rectamente como la ciencia que trata de los errores fundamentales (Grundumwahrheiten)" (HTH, 18). Su origen está en el cándido pensamiento de los hombres primitivos: "En el sueño

el hombre, en las épocas de civilización informe y rudimentaria, cómo llegar a conocer un segundo mundo real (eine zweite reale Welt): este es el origen (Ursprung) de toda metafísica" (HTH, 5).

El discurso metafísico no es más que un síntoma, la expresión de un comportamiento mórbido. El intelecto de los alucinados metafísicos videntes del ultramundo está enfermo, con una enfermedad que no es en el fondo enfermedad del intelecto. La mentira encubierta de verdad es un asunto de "moral", de una moral perversa. Debe pasarse, pues, del síntoma metafísico a la forma moral de la enfermedad moderna, si de veras queremos penetrar en su esencia.

Para criticar la ilusión moral es preciso perseguirla en su origen individual e histórico. Y en esta búsqueda Nietzsche anuncia su propio descubrimiento: "Recorriendo las numerosas morales más o menos sutiles o groseras que han dominado o dominan aún sobre la tierra, yo he encontrado ciertos rasgos que se hallan con una cierta regularidad y que están unidos unos a otros, constituyendo al fin dos tipos fundamentales (Grundtypen), formalmente distintos. Están las morales de los señores (Herren-Moral) y morales de esclavos (Sklaven-Moral)". (PBM, 260).

Existe una idea pura de la relación señor-esclave. Según ella, los señores, únicos creadores de valores, no sólo determinan su propia moral sino también la moral de los esclavos. A la autoridad de los señores corresponde, sin discusión, la obediencia de los esclavos. Al sí creador, el sí del servil asentimiento. Pero esta idea pura, dice Nietzsche, no se ha realizado nunca. Los esclavos en su conjunto no han aceptado jamás de modo completo el yugo de los señores, aunque al principio así pueda parecerlo. Los esclavos, a la doble moral de los señores, han opuesto su propia moral: la moral de los esclavos. Esta moralización servil se ha ido estructurando según un proceso, con tres momentos de la Genealogía de la moral: resentimiento, mala conciencia e ideal ascético (268). "El ascetismo y el puritanismo son medios de educación y de ennoblecimiento casi indispensables cuando una raza quiere hacerse dueña de su origen plebeyo" (269). "¿Pero qué es lo que al fin desean?. Por lo menos representar (darstellen) la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad" (G.M., III, 14). Impotentes para ser y actuar, los onanistas morales encuentran su compensación en la comedia. El mundo de los es-

clavos es el mundo de la representación. La idea de la venganza, que es el primer momento de la rebelión servil, intenta realizarse a través del ideal ascético: la transformación del universo en universo mórbido. Sufrir y hacer sufrir, he aquí el hombre (270).

En su diagnóstico de la enfermedad del mundo moderno, Nietzsche partió de la experiencia filosófica actual. En ella descubre un vicio fundamental que denomina creencia en otro mundo, metafísica. La marla creencia es ya indicio de que la metafísica no es en principio una cuestión teórica, sino práctica. Y así, del nivel metafísico el análisis ha descendido al nivel moral, donde tal comportamiento se muestra, en definitiva, como una empresa de perversión del sentido por el sinsentido. Este análisis sobre la esencia de la enfermedad ha sido a la vez histórico y genético (genealogía), pues supone la detección de un complot (Verschwörung) de los esclavos contra los señores, que se remonta a las sociedades primitivas.

Pero con esto aún no hemos penetrado en la última raíz de esta enfermedad. Aún no sabemos por qué a propósito de la expresión metafísica de la enfermedad, como de su forma moral, se habla de creencia. Y es que bajo el nivel metafísico-moral resta

por descubrir el nivel específicamente religioso. Para Nietzsche no hay más que un verdadero universo metafísico: el universo del Dios personal. Todas las demás concepciones metafísicas no son sino equívocos sucedáneos. Más aún, desde un cierto punto de vista, la metafísica representa ya una degradación de la religión. De aquí que los filósofos sean unos "semicuras" (Schl. III, p.806). Y, por supuesto, de un modo u otro, para Nietzsche la religión es la raíz de toda moral.

¿Pero qué es la religión?. "El origen de la religión reside en los sentimientos de poderío que, como extraños (fremd), toman al hombre por sorpresa; de modo parecido al enfermo... La religión es un caso de alteración de la personalidad. Un sentimiento de miedo y terror de sí mismo; pero también una extraordinaria sensación de dicha y de elación" (Schlechte, III, pp. 746-747). En definitiva, pues, la religión tiende a separar al hombre del hombre, la existencia de la existencia, la vida de la vida. En ella la metafísica se consume como creación personalizada del otro mundo y la moral descubre su esencia, relación del hombre al hombre bajo el modo perverso del no-hombre imaginario (271).

Con el análisis de la religión se ha tocado

la esencia del mal que corroe la civilización occidental. Ahora falta, según Nietzsche, mostrar cómo este mal inficciona todas las actividades: la actividad científica, la vida social, y hasta el mismo equilibrio psicosomático. Veámoslo sucintamente.

Nietzsche, por una parte, elogia ciertos aspectos de la ciencia moderna. Pero por otra tiene que criticar la tendencia científica. El elogio de la ciencia es relativo: en la medida en que escapan a la enfermedad moderna, manifiestan un cierto poder creador. Pero contentarse con un cierto grado de salud no es más que un signo de enfermedad. De aquí que la crítica nietzschiana del ciencismo sea absoluta: analizar la actitud científica de los sabios modernos es descubrir que ellos también están profundamente enfermos (272).

Por el utilitarismo enemigo de las diferencias, totalidad cerrada sobre sí, nuevo sacrificio para los ídolos del otro mundo, los signos de la enfermedad moderna diagnosticados por Nietzsche en las formas metafísica, moral, religiosa, científica, se propagan también al dominio económico-social. Ocioso resulta decir que la actitud es en todos los casos la misma, con idéntica tendencia a suprimir la ori-

ginalidad de cada región. Así, entre la actividad científica y la vida social. "La ciencia no hace más que perseguir el proceso que ha constituido la esencia de la especie y que tiende a hacer endémica la creencia en ciertas cosas y a eliminar al incrédulo haciéndole desfallecer... El insensato, el cerebro transtormado, la idiosincrasia no prueban la no verdad de una representación, sino su anomalía: la que no permite vivir (sino) a la masa. Es igualmente el instinto de la masa el que reina en el dominio del conocimiento; la masa quiere sin cesar conocer mejor sus condiciones de existencia, a fin de vivir cada vez más tiempo" (273). Así, la ciencia moderna trabaja para la homogeneización de los hombres, de la que la vida política-social es la más alta realización (274).

Finalmente, las manifestaciones psicossomáticas de la enfermedad moderna. "Yo me pregunto, dice Nietzsche, si no se pueden comparar todos los valores supremos de las filosofías, de las morales y de las religiosas anteriores con los valores débiles de los enfermos mentales y de los neur¹⁵aténicos: ellos representan bajo forma dulcificada los mismos males" (VP, I, pp. 363-364). En efecto, a esa pre

gunta Nietzsche ha respondido positivamente: a menudo, y según el lenguaje común, designa con los mismos términos los males morales y culturales y los males psicosomáticos. Ve en el cristianismo y en el alcohol los dos grandes narcóticos europeos (Ibidem), etc. Lo que no quiere decir que para él todo enfermo sea un individuo en decadencia, ya que existe, no sólo un buen uso (Pascal), sino también una necesidad de la enfermedad. Necesidad espiritual: "Existen innumerables sanos del cuerpo, y cuanto más se permita al individuo particular e incomparable levantar la cabeza, más se olvidará el dogma de la igualdad de los hombres y más deberán nuestros médicos pasar desde la noción de una salud normal, y a la vez, de una dieta normal, a la de un proceso normal de la enfermedad. Habría llegado el momento de reflexionar sobre la salud y la enfermedad del alma, y de identificar la virtud particular de cada uno con su propia salud. En fin de cuentas, quedaría la gran cuestión de saber si podemos estar absolutamente libres de la enfermedad, incluso para el desarrollo de nuestra virtud, y si especialmente nuestra sed de conocimiento, y de conocimiento de nosotros mismos, no tendría tanta necesidad del alma enferma co

mo del alma sana; en pocas palabras, si la única voluntad de salud no fuera un prejuicio, una cobardía, y quizá un vestigio de barbarie" (GS, 120). Esta necesidad espiritual de la enfermedad puede convertirse en una necesidad propiamente psicosomática, en que las fuerzas físicas y psíquicas pueden ser reforzadas por la misma enfermedad: "la enfermedad puede ser incluso un estimulante de vida, solamente de vida, solamente que para ello es preciso estar bastante sano" (C.W., 5). Los conceptos de salud y enfermedad son, pues, muy relativos, poque son conceptos de segundo grado, siendo evidente que la enfermedad puede tener causas fisiológicas independientes.

De modo esquemático puede decirse que Nietzsche distingue cinco tipos de enfermos: 1) Los individuos cuyas estructuras psicosomáticas están aparentemente sanas, pero que ignoran la vida del espíritu (brutos); 2) Los individuos enfermos espiritualmente, cuya enfermedad espiritual trueca necesariamente enfermos al cuerpo y al psiquismo; 3) Los individuos enfermos psicofisiológica y espiritualmente, incapaces de reconocer y transformar su enfermedad y de curarla; 4) Los individuos fisiológica o

incluso psíquicamente enfermos, pero espiritualmente sanos, aptos para este arte de la transfiguración que es la filosofía misma (G.S., Praef. 3); 5) Finalmente, los individuos fisiológica, psíquica y espiritualmente sanos capaces de suscitar en sí la enfermedad merced a este mismo arte. Los dos últimos tipos comprenden a los individuos creadores; el segundo, por el contrario, reúne a los individuos enfermos en sentido médico; del primero al segundo tipo sólo existe en el mundo moderno un paso, que se franquea en poco tiempo (los brutos sin seso y sin corazón no pueden resistir mucho tiempo a los problemas refinados de la civilización poscristiana y ponen su "fuerza" al servicio de los débiles); en cuanto al segundo y al tercer tipos, su distinción es abstracta puesto que acaba por establecerse una interacción entre causa y efecto: el efecto se convierte también en causa. En todo caso, para Nietzsche, una civilización filosófica, religiosa y culturalmente enferma no puede no llegar a ser también psíquica y fisiológicamente enferma: en cada etapa del análisis la enfermedad se muestra como un menosprecio o un desconocimiento del hombre hasta en las fibras extremas

de su corporeidad. La debilidad espiritual nunca va sin una debilidad psicosomática (275).

En resumen. Tras el recorrido de las diversas manifestaciones de la enfermedad moderna, podemos intentar ya su definición. Esta definición es de una extremada simplicidad. "La tierra tiene una piel, y esta piel tiene enfermedades. Una de estas enfermedades se llama por ejemplo hombre" (A.P.Z. De los grandes acontecimientos: "Die Erde hat eine Haut, und diese Haut hat Krankheiten. Eine dieser Krankheiten heisst zum Beispiel Mensch").

La enfermedad tiene un nombre preciso: "hom-bre". Pero "hombre" entre comillas, que no se identifica con todo hombre posible. El "hombre", según Nietzsche, está en camino de destruir al hombre, o más exactamente a la posibilidad de hombre, pues lo que Nietzsche entiende por hombre no ha existido nunca. La enfermedad no es, pues, otra cosa que, bajo diversas formas, la negación del hombre. Pero el hombre mismo -debemos ya anunciar explícitamente que este fue desde el principio el único motor del análisis- no es hombre. El hombre es hombre bajo el modo de no serlo. Sólo puede ser hombre como superhombre. Así, finalmente, la enfermedad

consiste en rechazar al superhombre, en tomar al hombre como centro o sentido. Según esto, la enfermedad es humanismo, antropocentrismo o egoísmo, significando todos estos términos la misma cosa: el culto del "hombre" (276).

Con Nietzsche finaliza una etapa de la cultura y también, por tanto, de la consideración del problema del mal y del sentido de la enfermedad: la que podemos denominar escriturario-exegética, en la que se intenta acceder y restaurar un sentido que se me da en forma de mensaje, de proclamación o, como se dice a menudo, de un kerigma. Con él se abre también una nueva época cultural, y cobran nuevo sentido, ahora filosófico, los términos "hermenéutica", "exégesis" e "interpretación". Con Nietzsche finaliza la "exégesis teológica" del sentido de la enfermedad y comienza lo que podemos denominar su "hermenéutica filosófica". Ante el problema del "sentido" del mal ya no es posible tomar una posición racional pura, sea optimista, pesimista o intermedia. En cierto modo, Nietzsche inaugura una época que está más allá del pesimismo y del optimismo, "más allá del bien y del mal", si "bien" y "mal" se entienden como puros "problemas" teóricos.

El mal, en efecto, no es un problema, "el pro

blema del mal", según la secular fórmula, sino, piensa Kierkegaard, una paradoja, que está más allá tanto de la tentación maniquea (el mal es un principio absoluto opuesto al bien), como la pelagiana (el mal desaparece al integrarlo en una estructura superior). El mal es ambas cosas y no es ninguna. Ante el mal, dice Kierkegaard, cabe hacer una doble afirmación. En primer lugar, que el mal es real: no podemos negar esta realidad sin atentar contra ese serio fundamento de la existencia que no puede ser puesto en duda sin que dicha existencia degenera en sinsentido o en una especie de horrible burla. En segundo lugar, que el mal no es real, hablando en términos absolutos: tenemos que llegar, no a la certidumbre, sino a la fe en la posibilidad de sobrepasarlo, no abstractamente claro está, es decir, adhiriéndonos a una teoría o una teodicea, sino hic et nunc (277). De aquí que el mal sea una paradoja.

El mal es una paradoja imposible de aprehender abstracta y conceptualmente. De aquí que a esta paradoja le corresponda con toda propiedad, en punto a su momento intelectual, el calificativo de absurda. El mal es racionalmente absurdo. Es la tesis de Albert Camus en La Peste, estremecedor do-

cumento sobre el sentido (o sinsentido) intelectual y existencial de la vida humana.

Intelectualmente, Rieux, prestigioso y eficiente médico de Orán, advierte la existencia de la peste en los últimos días del mes de abril. Sus libros de Patología y Epidemiología le dan cumplida razón intelectual de lo que una peste es y significa científica, intelectualmente. Pertrechado de estos conocimientos, organiza la lucha epidemiológica y profiláctica de la ciudad, con rigor y perspicacia sobresalientes. Rieux comienza viviendo la peste en un plano puramente abstractivo, científico. Rambert, el enamorado que sufre la lejanía y el cercco, increpa a Rieux ante la negativa de éste a firmarle un certificado médico ~~de~~ no padecer enfermedad contagiosa: "No, usted no puede comprender. Habla usted en el lenguaje de la razón, usted vive en la abstracción" (278). Este es, efectivamente, el médico Rieux que diariamente ve morir gentes y gentes de modo monótono, inalterado, pés la enfermedad, la peste, no tiene otro sentido intelectual que el que ya ha advertido.

"En los últimos días de octubre" (p. 165),

medio año después de su comienzo, Rieux vive el mal como situación existencial, y no como problema intelectual; toca el fondo del sentido de la existencia por la vía del dolor y la muerte, lo mismo que sus compañeros y el jesuita P. Paneloux, al asistir a la agonía del niño del señor Othon. "Ya habían visto morir a otros niños puesto que los horrores de aquellos meses no se habían detenido ante nada, pero no habían seguido nunca sus sufrimientos minuto tras minuto como estaban haciendo desde el amanecer. Y sin duda, el dolor infligió a aquel inocente nunca había dejado de parecerles lo que en realidad era: Pero hasta entonces se habían escandalizado, en cierto modo, en abstracto, porque no habían mirado nunca cara a cara, durante tanto tiempo, la agonía de un inocente" (pp. 167-8).

Ante esta situación existencial, el médico Rieux no puede ya contentarse con el análisis intelectual y científico del sentido de la enfermedad que le dan sus libros de medicina. Sin renunciar a él, se ve obligado a radicalizarlo en algo que puede denominarse su sentido existencial. ¿Pero cuál es ese sentido?. Ante el espectáculo del niño agónico, Rieux exclama: "Estoy dispuesto a negarme has

ta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados" (p.171). El sentido existencial existe, pero bajo forma de absurdo. La vida del hombre es tan absurda como la de Sísifo, aquel personaje de la mitología griega que se burlaba de los dioses y en castigo ha de empujar monte arriba un enorme peñasco, que, cerca ya de la cumbre, vuelve a rodar una y otra vez hasta el abismo. Sísifo conoce bien su espantosa y desesperada situación, pero este conocimiento, no sólo constituye su tormento, sino también su triunfo. Pues, al afirmar éste su sino y aceptar la lucha vana, triunfa en cierta manera sobre los dioses y puede suponerse que ello colma el corazón de un hombre y le llena de felicidad.

Sísifo es un paradigma del hombre, a la vez absurdo y admirable, como los apestados de Orán. "El doctor Rieux decidió redactar la narración que aquí termina, por no ser de los que se callan, para testimoniar en favor de los apestado, para dejar por lo menos un recuerdo de la injusticia y de la violencia que les había sido hecha y para decir simplemente algo que se aprende en medio de las plagas: que hay en los hombres más cosas dignas de ad-

miración que de desprecio" (p. 240).

Junto al sentido científico o abstracto de la enfermedad, su sentido existencial. Ante los dos toma postura el doctor Rieux en la peste de Orán: científica en el primer caso y humana en el segundo. En las últimas líneas del relato encuentra la formulación precisa y articulada: Rieux es el hombre que se niega a admitir las plagas y se esfuerza, no obstante, por ser médico (p. 140).

El mal no es sólo paradójico, como dijera Kierkegaard, sino además absurdo. Es una paradoja absurda. Tal es la posición de Rieux y, a la postre, de Camus. Pero en la novela de Camus hay un segundo modo de entendimiento existencial del problema: el del jesuita Paneloux y el marxista Tarrou. Ante el sufrimiento del inocente, también el P. Paneloux sufre una profunda conversión interna. Hasta entonces él había explicado la peste a sus feligreses de un modo puramente intelectual, teológico como castigo del pecado. La enfermedad de un niño le hace considerar insuficiente su conceptualización como problema ("las cosas que se pueden explicar", p. 175). Más aún, en su último sermón critica duramente la pura explicación filosófica o teológica del mal y pide una "decisión esencial" (p. 176) en sus feligreses, que

no es precisamente intelectual sino existencial. "No se puede decir: "Esto lo comprendo, pero esto otro es inaceptable". Hay que saltar al corazón de lo inaceptable que se nos ofrese, justamente para que podamos hacer nuestra elección. El sufrimiento de los niños es nuestro pan amargo, pero sin ese pan nuestras almas perecerían de hambre espiritual" (p. 177).

Frente al problema teológico del mal, el P. Paneloux descubre el mal como misterio. "Hermanos míos, ha llegado el momento en que es preciso creerlo todo o negarlo todo. Y ¿quién de entre vosotros se atreverá a negarlo todo?" (p. 175). La aceptación humana de este misterio que es la existencia, que la enfermedad de un inocente ha desenmascarado, es, piensa el P. Paneloux, obra de la gracia. "Acabo de comprender eso que se llama la gracia" (p. 171). Tarrou advierte bien la importancia de la nueva posición del jesuita. "Cuando la inocencia puede tener los ojos saltados, un cristiano tiene que perder la fe o aceptar tener los ojos saltados. Paneloux no quiere perder la fe: irá hasta el final" (pp. 179-80). Efectivamente, va hasta el final, la muerte aceptada y santa. Aquél Paneloux que entendía la peste como mero problema teológico, paso luego en sus sermones del "vosotros" al "nosotros" (cf. pl 174), y a considerarlo como un misterio que se acep-

ta vitalmente por la gracia (p. 171). Y en esta actitud aceptó la muerte de peste.

La paradoja que el mal era para Kierkegaard, en Camus se cualifica de absurda. Toda paradoja tiene, efectivamente, un momento de absurdidad. "Este mundo en sí no es racional; he ahí todo lo que cabe decir de él", escribe Camus en El mito de Sísico. ¿Pero será suficiente decir que el mal es absurdo? El P. Panenloux, y Tarrau a su modo, nos dicen que puede ser también adjetivado de misterioso. Es, también, la postura del filósofo Gabriel Marcel. Este autor es consciente de la novedad que la filosofía alumbró con Nietzsche. "Si hay lugar para preconizar actualmente una sabiduría trágica, es ante todo en razón de unas amenazas que pesan sobre una humanidad superada por sus propias creaciones, por el desarrollo hiperbólico, no sólo de las técnicas, sino de un pantecnicismo que a fin de cuentas desemboca en el vacío. Pero aquí el vacío es el nihilismo, tal como lo vio Nietzsche con gran claridad en su época de mayor lucidez. Soy de los que piensan que es recurriendo a Nietzsche como podemos obtener una explicación última, que en estos momentos se impone" (279).

Para comprender el mal, piensa Marcel, es preciso

partir de la condición de ser "amenazable" y "amenazado". "Sólo existe el mal, si no me equivoco, para aquellos seres susceptibles de sentirse amenazados", esto es, para aquellos cuya constitución ontológica, antes de cualquier amenaza efectiva, poseen la limitación de poder ver lesionada o comprometida su integridad, ya orgánica (enfermedad, etc.), ya moral o espiritual (280).

Si se somete la amenaza y al amenazante a análisis, adviértese pronto que ante ellos nos encontramos desarmados, sin posibilidad de adueñarnos de ella mediante el pensamiento, de modo que nos permita disponer de ella lo suficiente como para calificarla y clasificarla. "En esta perspectiva yo diría que lo propio del mal es cogernos de improviso o cogernos a traición, y esto de una manera demasiado radical para que nos sea realmente posible efectuar la operación habitual que consiste en localizar al culpable" (281).

El pensamiento, por tanto, es incapaz de aprehender el mal. El mal no es un problema. El mal es un misterio al que hay que acceder por una vía distinta a la puramente intelectual. "Esta palabra..., misterio, es seguramente la palabra clave. Y es aquí donde debemos llevar a cabo la sustitución del término "problema del mal" por el de "misterio del mal". (282)

Así como el "problema" es una categoría del pensamiento abstracto, el "misterio" lo es del existente puro, de la existencia auténtica y profunda. El mal, en cuanto misterioso que es, se torna evanescente a todo intento de conceptualización racional, pues solo adquiere auténtica entidad abordado en el ámbito de la existencia personal, es decir, de la comunicación concreta de ser a ser. (283). Entonces adquiere el mal su dimensión verdadera, que es profundamente misteriosa. "Sigue faltando una respuesta, cualquiera que sea, a la enloquecedora pregunta: ¿por qué?. ¿Cómo puedo comprender que tantas promesas como me parecía que me habían sido hechas (aunque ignoro por qué o por quién) se vean de pronto reducidas a nada?. No sólo no llego a comprender qué sentido puede presentar esta horrible situación, sino que ni siquiera puedo saber si tiene algún sentido" (284).

Al mal hay que acercarse en actitud de comunidad no de explicación. "No se puede abordar de modo efectivo a un ser visitado por el mal ^{mas} que a condición de entrar en él en una relación que es, en último extremo, una participación o una comunión. Lo que viene a significar precisamente que no debemos en absoluto seguir considerando el mal como una anomalía que hay que explicar

car o eliminar" (285).

A pesar de la costumbre médica, quien sufre un mal, dice Marcel, es todo menos un "caso" susceptible de explicación racional. "A partir del momento en que interviene el mal, ya no se puede hablar de "caso". Esto es verdad ya en cierto grado en lo que respecta a una enfermedad física: un médico digno de tal nombre mantiene siempre con su enfermo una relación individualizada y hasta cierto punto irreductible. ¡Y cuanto más verdad es esto cuando se trata del mal moral o metafísico!" (286).

El mal, pues, paradoja misteriosa que solo se aprehende en la comunión personal. Pero, aclara Jaspers, las cosas pueden ser misteriosas de muy distinta manera. Hay misterios "cifrados" y "descifrables" y misterios que están más allá de toda cifra. ¿Cuál es la posición exacta del mal dentro del ámbito de lo misterioso?

Lo misterioso, dice Jaspers, se identifica con lo transcendental. Lo que nos circunda es, o bien "mundo", que plantea "problemas", o bien "transcendencia", cuya categoría es la de "misterio". Mundo y transcendencia son los dos modos del ser en sí por el que estamos rodeados, que se corresponden, respectiva

mente, con el Dasein, la Conciencia en general y el Espíritu, por un lado, y la Existencia posible por otro, como categorías del ser que nosotros somos. El mal, en cuanto "problema", es algo que se da en el mundo, objetivado por el hombre ya como Dasein, como Conciencia o como Espíritu objetivo. Pero junto a este "problema del mal", que Jaspers titula "la fenomenicidad de la desgracia y del mal" (287), está el "misterio del mal", el mal en cuanto transcendencia revelada al hombre en sus momentos de Existencia posible, y que Jaspers estudia bajo el epígrafe de "¿De dónde procede el mal?" (F.F., 339).

Esta pregunta debe contestarse en dos momentos sucesivos. En primer lugar, y en cuanto el mal se da en el ámbito de la "existencia posible", hay que ver cómo "el origen del mal está en el hombre" (F.F., 339). En segundo lugar, y en cuanto el mal aparece en el ámbito de la "transcendencia", hay que estudiar cómo "el origen del mal está más allá del hombre" (F.F., 343).

En el hombre es preciso distinguir entre el mal auténtico, que sólo se da en él como "existencia" y la "desgracia, que puede acaecerle en cuanto "Dasein", "conciencia" o "espíritu". "El mal no está

en lo dado naturalmente (esto es tan sólo lo que llamamos desgracia), sino en la aceptación libre. Lo que me impulsa, mis inclinaciones, no son en sí ni buenas ni malas. Sólo su realización por obra de la libertad las hace malas o buenas" (F.F., 339). El principio del mal es "la voluntad egoísta" (F.F., 340) que antepone la sed de felicidad a la ley incondicionada que se muestra a la razón. En este punto, Jaspers se muestra fiel discípulo de Kant, creador del concepto de das radikale Böse (cf. F.F., 341). El mal radical está en el hombre y en todos los hombres, "incluso en el mejor" (F.F., 342). "Pero ¿de dónde procede el mal radical?. Su origen es anterior al tiempo, está fuera del tiempo. Es "congénito" a la aparición temporal del hombre. Mas ¿de dónde procede la máxima inconfesada de hacer, desde luego, el bien, pero sólo bajo la condición de que no exija sacrificios demasiado grandes?. Esto resulta para Kant incomprensible" (F.F., 342). Para Jaspers tales interrogantes suponen el salto preciso para estudiar el mal en el plano de la "transcendencia".

El mal, en efecto, tiene una dimensión, y posiblemente un origen, que se encuentra más allá del hombre, que son trascendentes a él, y que no se le

ofrecen nunca de modo diáfano, sino "cifrado". Las "cuestiones transcendentales" sobre el mal aparecen cifradas en la historia: son las "cifras del mal" (cf. F.F., 345).

¿Pero qué es una "cifra"? La cifra es el modo como la existencia accede a la verdad de la transcendencia. Esos distintos modos han quedado plasmados históricamente en monumentos culturales, religiosos y literarios. "Las cifras poseen un carácter venerable. En sus formas históricas, los hombres descubren la verdad de la realidad: a su luz y bajo su dirección vivieron. Eran un sinnúmero de modos de pensar y de cosas tenidas, sin más, por evidentes" (F.F., 152). "Como "existencia", orientamos nuestro pensamiento hacia la transcendencia por medio de objetos a los que llamamos cifras... Dirigimos nuestro pensamiento por medio de las cifras hacia la transcendencia y escuchamos su lenguaje, que percibimos en su reciedumbre nunca plena, en tanto que nos aclaramos a nosotros mismos" (F.F., 151).

En último extremo, el mal es siempre una "cifra". "Como ya el mismo Platón señala, toda interpretación (del mal), por incisivamente que se la exponga, permanece cifra" (F.F., 350).

Jaspers analiza "las cifras del mal en la historia" (F.F., 345), en varios niveles, cada vez más radicales:

A) El dualismo de poderes del bien y del mal:

"El dualismo aparece siempre de alguna manera en la cuestión acerca del bien y del mal" (F.F., 351). El dualismo "Dios-demonio", en efecto, cruza toda la historia de los tiempos. Las cifras dualistas "son sencillas y claras en virtud del carácter dualista de nuestro pensamiento intelectual, insustituibles y en situaciones concretas de lucha del hombre, auténticos indicadores del camino a seguir, gracias a su elementalidad frente a todas las confusiones, a todos los enmascaramientos y a todas las simplificaciones. Pero en su acción resultan abstractas, fugaces e inveraces, cuando el pensamiento de unidad -bajo la forma de Dios Uno- y sus cifras nos envuelven" (F.F., 352-3). Estos dualismos, en definitiva, son secundarios respecto a las cifras del "Dios personal".

B) El mal y el Dios personal: "la tensión inextinguible aparecida por obra de la pregunta acerca de la procedencia de la desgracia, del mal y de la injusticia, adquiere una fuerza inusitada cuando se hace referencia con toda la penetración del pen-

samiento a los dos siguientes supuestos: 1) El origen de todo es un algo, un ser. Todas las oposiciones, sean dualistas o polares, son secundarias. 2) Este uno es el Dios uno personal, omnipotente, infinitamente bueno, omnisciente y origen de la exigencia ética" (F.F., 353).

a) Esta "cifra" la analiza Jaspers en el poema de Job. En él "se expresa la tensión interior del Job creyente en su vuelta a sí mismo, en una perpetuo nacimiento desde la pregunta y la obstinación. La cifra no acaba esta tensión en un saber dogmatizado del no saber que pueda decirse fácilmente y que desemboque en la necia sumisión del no se piense más. Antes bien, la cifra eleva la tensión del saber hasta su culminación en la ignorancia envolvente. Pero una cifra, sea pensamiento o imagen, no puede mantenerse ni como saber ni como realidad sensible, sino que permanece imprecisa y evanescente en el movimiento de nuestras representaciones temporales" (F.F., 373).

b) El problema de Job, desde San Pablo, se trueca en el de la predestinación. "En el pensamiento de la predestinación aparece un conjunto de cifras que como amor fati, hado, providencia, karma, moira, poseen un lenguaje múltiple" (F.F., 382). Pero la predestinación, además de "cifra", puede ser, y de

hecho se ha convertido, en "dogma" racional, con lo que la potencialidad cifrada se desvirtua. "Cuanto más se racionaliza o adquiere presencialidad sensible la cifra, tanto menos dice el hombre libre de manera veraz y sin engaño" (F.F., 383). Al convertirse en dogma racional, la predestinación ya "no es de vota entrega, sino la angustia que obliga a vivir de un modo que, sin embargo, nada puede modificar. El dogma expresa dura y despiadadamente algo que, desde San Pablo, San Agustín y Lutero, era un momento de la actitud fundamental ante Dios. En la culminación racional y su conversión en dogma se ha perdido algo que nos habla como verdad en la cifra" (F.F., 376-7).

c) El mal y el pecado original: El pecado original es una cifra muy común en la historia, para explicitar que el mal y el infortunio no provienen de Dios, sino del mal uso de la libertad del hombre (F.F., 385). "El pensamiento de la culpa original resulta expresivo como cifra del no-estar-en-regla, lo que el hombre advierte ya en el mismo despertar de sí mismo. En el trato consigo, el hombre se ve desde un principio envuelto por circunstancias adversas y sometido una y otra vez a un fracaso que no le es desconocido. Como "existencia", el hombre tiene

tiene que combatir en la tensión entre la sumisión que él halla ya siempre en sí y la libertad que le da seguridad en sí mismo, aligerándolo de trabas y transformándolo" (F.F., 389).

Estas son las cifras por las que Jaspers trata de aprehender la dimensión y el origen transcendentales del mal. Si intentamos ahora sistematizar la trayectoria que Jaspers ha seguido, hemos de decir que ha intentado estructurar una "peri-ontología del mal", es decir, un estudio del mal en los diferentes ámbitos del ser, estructurados dentro de las categorías de mundo y trascendencia (F.F., 116).

En primer lugar, el mal en el ámbito de lo objetivo, ya como "mundo" (el mal en la naturaleza envolvente) ya en el "Dasein", "conciencia" y "Espíritu" (el mal en la naturaleza que nosotros somos). En segundo, el mal en el ámbito de lo subjetivo, ya como "Existencia" (el hombre como origen del mal) ya en la "Trascendencia" (el mal como algo que está allende el hombre, que se le muestra ci-fradamente). En todos estos momentos se nos manifiesta el mal de "lo envolvente" (Das Umgreifende), objeto de la peri-ontología. El entendimiento humano no puede traspasar estos límites; es decir, nos

está vedado conocer la "esencia del mal", su ontología. La ontología está más allá de nosotros mismos y de las "cifras" de la transcendencia. La escisión radical del ser tal como se nos aparece en lo "abarcante", la imposibilidad de alcanzar el ser en sí y unitariamente, hace que no podamos entender la esencia del bien y del mal. "El bien y el mal desaparecerían -escribe Jaspers- si nosotros, al transcender pudiéramos alcanzar el ser en su fundamento. Y sólo porque no podemos esto, permanece la oposición entre bien y mal. Sólo a partir de un "más allá del bien y del mal" podría negársele el ser al mal, pero por la misma razón igualmente al bien. Y sólo aquí se podría responder a la pregunta por la esencia del mal: el mal no existe, pero tampoco el bien, ya que aquí no hay oposiciones. Aquí todas las oposiciones quedan superadas en lo impensable, que, tan pronto como hablemos de él, se resuelve de nuevo en contradicciones. El mal existe para nosotros en la fenomenicidad del tiempo. El bien y el mal no existirían si pudieran contemplarse las cosas desde la transcendencia suprapersonal. Pero nos engañamos si intentamos, aunque sea a título de prueba, pensar desde allí. Por mucho, lo único que podemos pensar

es en aquella dirección" (F.F., 397; cf. 409-10).

El mal es un problema, nos ha dicho Jaspers, recogiendo la especulación filosófica de siglos. Pero ante todo es un misterio cifrado, que el hombre debe asimilar en su existencia auténtica. Pero ese desciframiento ha de realizarlo conforme a unas normas muy precisas, si quiere poseer algún valor veritativo. Se impone, pues, elaborar una hermenéutica filosófica y, más concretamente, una hermenéutica del mal. A esta labor ha dedicado sus mejores esfuerzos un destacado discípulo de Marcel y Jaspers, el filósofo francés Paul Ricoeur.

Paul Ricoeur, o la hermenéutica del mal. Si con Nietzsche, el autor de La voluntad de poderío, la filosofía inaugura su "época hermenéutica", al subordinar "a la expresión de la Voluntad de Poder el problema entero de la verdad y el error" (288), con Ricoeur, creador de una magna y aún encompleta Filosofía de la Voluntad, la "filosofía hermenéutica" alcanza por vez primera rigor sistemático. Ricoeur estudia la voluntad, no porque el tema esté "descuidado" y necesite una elaboración conceptual que le coloque a la altura de otros, como el de la "percepción" o la "imaginación" estudiados, respec-

tivamente, por Merleau-Ponty y Sartre. Con su análisis de la voluntad, Ricoeur intenta, por el contrario, contribuir al desarrollo de una nueva línea filosófica, superior y diferente a la "crítica" que, desde Kant, se debate en el tema de la percepción, la objetividad, etc. Esa vía superadora es la "hermenéutica", en la que lo importante no es tanto la verdad o el error como sus presupuestos humanos voluntarios (289). En vez de la filosofía platónica y platonizante, para quien el problema de la validez estaría aún en la órbita de la verdad y de la ciencia, con sus contrarios error y opinión, Ricoeur intenta plantear el problema del sentido y la esencia de las cosas en relación con la voluntad más que con el entendimiento. "Este estudio -dice Ricoeur al comienzo de Le volontaire et l'involontaire- es de algún modo una teoría eidética de lo voluntario y lo involuntario, si uno se cuida bien de evitar una interpretación platonizante de las esencias y las considera simplemente como el sentido, el principio de inteligibilidad de las grandes funciones voluntarias e involuntarias" (290).

Con tal propósito, Ricoeur publicó en 1950, con el primer tomo de la Filosofía de la Voluntad,

titulado Du volontaire et de l'Involontaire, la "eidética de la voluntad pura", en sus tres momentos: concepción de un propósito, moción voluntaria y consentimiento. En ese primer tomo "se puso entre paréntesis el mundo de la culpa y toda la experiencia del mal humano, a fin de limitar el campo de la descripción pura y poder trazar la esfera neutra de las posibilidades más fundamentales del hombre, o, si se prefiere la expresión, montamos el teclado indiferenciado sobre el cual podían ejecutar sus piezas lo mismo el hombre culpable que el hombre inocente. Esta neutralidad de la descripción pura infundía automáticamente a todos los análisis una tonalidad abstracta deliberadamente buscada" (291).

La culpa, dice Ricoeur, "no es un rasgo de la ontología fundamental que esté en la misma línea de homogeneidad que los otros factores que revela la descripción pura -motivos, potencia, condiciones y límites-, sino que constituye un cuerpo extraño en la eidética del hombre" (F.C., 14). De aquí que Ricoeur publicara un segundo volumen de su Filosofía de la Voluntad en 1960 que, bajo el título de Finitude et culpabilité, analizara la "empírica del mal". No se trata, pues, de una "eidética" o descripción esen-

cial, sino una "Empírica" fundada en la convergencia de indicios concretos (cf. F.C., 14). Pero la empírica de la culpa tiene tales características, que no puede ser objeto de ninguna "descripción" en el sentido habitual de este término. El paso de la inocencia a la culpa, como pronto veremos, no es una empírica descriptiva, sino mítica y simbólica (cf. F.C., 14). Tras exponerla surge una interrogante que supera los límites del libro: ¿cómo integrar las conclusiones de la simbólica del mal al nivel de la reflexión filosófica esencial?. ¿Cómo asumir la empírica del mal dentro de la eidética de la voluntad?. La respuesta a estas cuestiones ha de constituir el tercero y último de los tomos de la Filosofía de la Voluntad, aún no publicado. Será también la aportación más central de Ricoeur a la filosofía, y sin duda la más original y difícil. A preparar ese tercer volumen se orientan sus trabajos desde 1960, sobre todo De l'interprétation (1965) y Le conflit des interprétations (1969).

Puesto que nuestro intento es comprender el problema del mal, vengamos directamente al análisis del segundo de los volúmenes, Finitud y Culpabilidad que está dividido en dos partes o libros: 1) "El

hombre lábil", análisis empírico de que el hombre puede faltar, y 2) "La simbólica del mal", o confesión de que el hombre históricamente, de hecho, ha faltado, y así lo confiesa en sus mitos. En primer lugar, pues, el hombre puede faltar. En segundo, ha faltado de hecho. Analicemos con alguna detención cada uno de estos momentos.

1) El hombre lábil: La razón última de la labilidad está en "un cierto desplazamiento o in-coincidencia del hombre consigo mismo; esa "desproporción" del individuo consigo mismo marcaría el índice de su labilidad. "No debe extrañarme" de que el mal haya entrado en el mundo con el hombre, ya que el hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo (F.C., 30).

En este sentido Ricoeur analiza metódicamente: a) la desproporción del conocimiento, b) la de la acción, c) la del sentimiento, y d) para comprobar y experimentar el sentido del concepto de labilidad (cf. F.E., 36).

a) La primera desproporción susceptible de investigación filosófica es la que nos descubre la facultad cognoscitiva (F.E., 49), pues se da en ella

"una desproporción específica... entre el recibir y el determinar" (F.C., 49). El momento de fragilidad de la conciencia en general es la imaginación transcendental, que es al mismo tiempo intelectual y sensible, y que se desborda intencionalmente en su enfrentamiento con la cosa (cf. F.C., 136-7).

b) "La segunda etapa de una antropología de la "desproporción" comprende el paso de lo teórico a lo práctico... Puede decirse en términos generales que este paso representa el tránsito de una teoría del conocimiento a una teoría de la voluntad, del "yo pienso" al "yo quiero", con toda su gama de determinaciones específicas: yo deseo, yo puedo, etc. (F.C., 89).

En la práctica impera también la desproporción. "El respeto nos revelará su dualismo íntimo; pero por debajo de este dualismo de carácter ético habremos de redescubrir las raíces de la desproporción práctica. Para remontarnos, por encima de toda ética daduca, al momento práctico originario, vamos a intentar hallar, por debajo de todo dualismo moral, la "desproporción" entre el carácter y la felicidad" (F.C., 93).

c) El tercer paso de una antropología de la

labilidad nos lo proporciona el "corazón", el "Gemüt", el sentimiento, el "Feeling". Avanzando gradualmente desde la conciencia en general a la conciencia de sí y al sentimiento -o, si se prefiere, de lo teórico a lo práctico y a lo afectivo-, la antropología filosófica iría progresando hacia un punto a la vez más íntimo y más frágil.

El "corazón" constituye el momento frágil por excelencia; inquietum cor. En él se encarnan profundamente todas las desproporciones (cf. F.C., 137). "Si no se acepta la desproporción originaria del deseo vital y del amor intelectual -o del gozo espiritual-, se pierde enteramente la cualidad específica de la afectividad humana. No podemos obtener la humanidad del hombre añadiendo un piso a la capa de las tendencias -y de los estados afectivos-, es decir, a ese estrato que se supone común al animal y al hombre. La humanidad de éste consiste en esa desnivelación, en esa polaridad inicial, en esa diferencia de tensión afectiva, entre cuyos extremos está situado el corazón" (F.C., 152).

d) "¿Qué queremos decir al afirmar que el hombre es "lábil"? Esencialmente esto: que el hombre lleva marcada constitutivamente la posibilidad del mal moral" (F.C., 210). El hombre, pues, no sólo es limitado, como

todos los demás seres de la creación; además es "lábil" (cf. F.C., 212), condición indispensable para que el mal moral pueda darse (cf. F.C., 226-27).

"Decir que el hombre es lábil equivale a decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde emana el mal. Y, sin embargo, el mal no procede de esa debilidad sino porque él "se pone". Esta última paradoja constituye el centro de la simbólica del mal". (F.C., 229).

2) La simbólica del mal. Intentemos analizar esa "posición" del mal. Antes de cualquier reflexión teórica, hemos de hacernos cuestión histórica y vital, cuestión patética de su entrada, a fin de que, en un segundo momento, podamos asumirla en la reflexión teórica. Ese estudio previo al teórico, es el que Ricoeur desarrolla en su "símbólica del mal".

"Uno se sentiría inclinado a pensar que con lo que la filosofía tendrá que enfrentarse será con las construcciones tardías, de época agustiniana, sobre el pecado original. Y, en efecto, abundan las filosofías clásicas y modernas que toman ese supuesto concepto como un "dato" religioso, teológico, y reducen el problema filosófico de la culpa a una crítica sobre la idea

de pecado original. (Pero) no hay concepto más inaccesible a una confrontación directa con la filosofía que el concepto de pecado original, por lo mismo que no hay cosa más engañosa que su aparente racionalidad. Por eso debe seguir la filosofía el camino contrario y buscar el acceso a esta problemática a través de las expresiones más elementales y menos elaboradas... Hay que emprender, pues, una marcha regresiva, rehaciendo el curso de la corriente desde las fórmulas "especulativas" hasta llegar a las expresiones "espontáneas". Sobre todo, es preciso convencerse desde este momento de que el concepto de pecado original no se formó en el comienzo, sino al final de un ciclo de experiencias vivas; las experiencias cristianas relativas al pecado" (F.C., 236-37).

Toda especulación reflexiva supone un empobrecimiento de la vida. De aquí que las doctrinas del pecado original posean, por lo menos, el carácter de teorías empobrecidas en relación con los símbolos y mitos primitivos de la culpa, en que nos aparece la comprensión que el hombre tiene espontáneamente de sí, y que posee una riqueza de significado que jamás podrá agotar la reflexión (cf. F.C., 36).

"Por debajo de la especulación..., hallamos los mitos. Entendemos aquí el mito en el sentido que hoy día le da la historia de las religiones: el mito no como

falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo" (F.C., 237-38).

El mal "se pone" en el mundo. Y para entender de veras este acontecimiento hemos de acudir al estudio de los mitos del mal y de la caída. Digo para "comprender", no para "explicar". "El mito ya no tiene para nosotros (hombres del siglo XX) valor explicativo; por eso toda desmitologización necesaria tiende a eliminar el sentido etiológico del mito. Pero al perder sus pretensiones explicativas es cuando el mito nos revela su alcance y su valor de exploración y de comprensión, que es lo que luego denominaré su función simbólica, es decir, el poder que posee para descubrirnos y manifestarnos el lazo que une al hombre con lo sagrado. Por paradójico que pueda parecer, el hecho es que el mito, precisamente al quedar desmitologizado al conjuro de la historia científica y elevado a la dignidad de símbolo, se ha convertido en una dimensión del pensamiento moderno" (F.C., 238)

Junto a frente al ya caduco "sentido etiológico" del mito, su radical primario y auténtico "sentido simbólico". "El símbolo es más radical que el mito. Yo tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio imaginario, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia críticas. Así, por ejemplo, el destierro es un símbolo primario de la alienación humana; pero la historia en que se narra la expulsión de Adán y Eva del Paraíso es una leyenda mítica de segundo grado, en que se ponen en escena personajes, lugares, épicas y episodios fabulosos. El destierro es un símbolo primario y no un mito, por ser un acontecimiento histórico que ha pasado por analogía a significar la alienación humana. Pero esa misma alienación se forja una historia fantástica, el destierro del Edén, la cual, en tanto que suceso acaecido in illo tempore, es ya mito" (F.C., 255-56).

En la primera parte vimos, en una indagación reflexiva, del carácter lábil del hombre, y por tanto su posibilidad de hacer y querer el mal. Al desear ver ahora cómo, efectivamente, ha hecho el mal, recurrimos, antes que a la reflexión, al análisis de los símbolos primarios del mal y de la culpa. Es una especie de pro-

pedagógica para la asunción filosófica del mal, en la tercera parte de la indagación. "De momento no buscamos la filosofía de la culpa: sólo se trata de una pedagógica; aunque el mito es ya logos, es preciso reelaborarlo dentro del lenguaje filosófico. Esta pedagógica se mantiene en el plano de una fenomenología puramente descriptiva, en la que se deja hablar al alma creyente, cuyas motivaciones e intenciones adopta el filósofo a título provisional. Claro que el filósofo no llega a "sentirlas" en su ingenuidad primigenia; únicamente las "reproduce" en modo o neutralizado, en el modo menor del "como si". En este sentido decimos que la fenomenología es una reproducción por vía de imaginación y de simpatía. Sólo que esta fenomenología se queda en las afueras de la reflexión a fondo, tal como la desarrollé en la primera parte hasta abordar el concepto de labilidad" (F.C., 256-57). De ahí que, en la tercera, asumamos el problema del mal al nivel de esa reflexión.

Tenemos, pues, por un lado, los símbolos y por otro la reflexión teórica. En los símbolos, a su vez, hay dos niveles: el propiamente simbólico y el mítico. De aquí que Ricoeur distinga tres planos sucesivos, que habremos de ir analizando progresivamente en el problema del mal: el de los "símbolos primarios" o lengua-

je primario de la confesión de la culpa, del que se derivan el del mito (versión de segundo orden) y el de la especulación (versión de tercer orden) (cf. F.C., 240).

a) Los símbolos primarios. "La confesión de los pecados nos revela varios estmatos de esa experiencia. La sensación de "culpabilidad", en su sentido preciso de sentir la indignidad del núcleo personal, no es más que la punta de lanza de toda una experiencia radicalmente individualizada e interiorizada. Ese sentimiento de culpabilidad nos retrotrae a una experiencia más fundamental, la experiencia del "pecado", que engloba a todos los hombres y que marca la situación real del hombre ante Dios, lo reconozca el hombre o no lo reconozca... Pero el pecado viene a su vez a corregir y hasta a revolucionar una concepción de la culpa aún más arcaica, que es la noción de "mancha" concebida como algo que nos infecta desde fuera" (F.C., 241).

Los símbolos primarios del mal son, pues, "mancha", "pécado" y "culpabilidad". ¿Y qué nos indica el análisis de estos símbolos? Un doble movimiento, de ruptura y de reintegración. "El movimiento de ruptura provoca una fase nueva -la imagen del hombre culpable-, y el movimiento de reintegración hace que esa experiencia nueva se cargue del simbolismo anterior del pecado,

e incluso de la mancha, para expresar la paradoja hacia la cual apunta la idea de culpa, a saber: hacia el concepto de un hombre responsable "y" cautivo, o, mejor dicho, de un hombre responsable de su estado de cautividad" (F.C., 366). En una palabra, hacia el concepto del "siervo albedrío".

"Podríamos llamar siervo albedrío -en oposición a libre albedrío- al concepto polar hacia el cual tiende toda la caravana de los símbolos primarios del mal. Sólo lo que este concepto no es accesible por vía directa; al intentar asignarle el objeto correspondiente, éste se destruye a sí mismo, pues produce un cortocircuito en la de albedrío -el cual sólo puede significar elección libre, y, por consiguiente, libre albedrío, siempre intacto y juvenil, siempre a disposición de la voluntad- y en la idea de servidumbre -que implica esencialmente que la libertad está encadenada y que no puede disponer de sí misma-" (F.C., 435).

Esta es la paradoja, el libre albedrío esclavo, que el pensamiento no puede soportar. Esa paradoja se podría resumir en la definición de siervo albedrío: "Una libertad que se esclaviza a sí misma, que se afecta y se infecta por su propia elección" (F.C., 436).

"De aquí se sigue que no podemos representar el

concepto de libre albedrío como representamos el de la-
bilidad..., pues para ello sería preciso poder concebir
la coincidencia del libre albedrío y de la servidumbre
en el mismo ser viviente. Por aquí se ve que el concep-
to de siervo albedrío ha de considerarse como un concep-
to indirecto, que toma todo su significado de la simbó-
lica que hemos analizado y que se esfuerza por elevar
esa misma simbólica al nivel de la especulación. Consi-
guientemente, la única forma posible de representarse
este concepto es enfocándolo como la Idea, como la meta
intencional de toda la simbólica del mal. Y aún así,
sólo podremos abordarlo de cerca a través de los símbo-
los de segunda categoría creados por los mitos del mal"
(E.C., 435-36).

Con todo, es posible distinguir en estos símbolos
primarios tres intenciones que constituyen el triple "es-
quematismo" del siervo albedrío:

1) "El primer esquema del siervo albedrío, según
el símbolo de la macha, es el esquema de la "positividad":
el mal no es algo negativo; el mal no es simple defecto,
simple privación, simple ausencia de orden; el mal es el
poder de las tinieblas; el mal es algo que "se pone"...
Esto supuesto, todo intento de reducir el mal a una sim-
ple falta de ser queda al margen de la simbólica de la

mancha, la cual sólo termina de realizarse cuando la mancha se transforma en culpabilidad" (F.C., 440).

2) "El segundo esquema del siervo albedrío es el esquema de la "exterioridad". Por muy íntima que sea la culpabilidad, sólo se refleja en el símbolo de su propia exterioridad. El mal le sobreviene al hombre como algo que cae "fuera" de la libertad, como algo distinto a sí en que ella queda cogida... Consiguientemente, para extirpar el símbolo de la mancha haría falta eliminar este esquema de exterioridad de la experiencia humana del mal: por más que se desmiticen cuando se quiera las concepciones mágicas del contagio y contaminación, siempre sobrevivirán las modalidades cada vez más sutiles de la seducción exterior, inherentes al siervo albedrío, incluso en su punto más extremo de interioridad" (F.C., 440-441).

3) "El tercer esquema del albedrío siervo es el esquema de la misma "infección". A primera vista es ésta la idea más difícil de salvar: parece soldada indisolublemente a la magia del contacto; y, sin embargo, constituye el símbolo último del siervo albedrío, de la mala elección que se encadena a sí misma... Infectar no equivale a destruir; deslustrar no es lo mismo que arruinar. Este símbolo apunta aquí a la relación existente

entre el mal radical y el ser mismo del hombre y su destino original. Quiere decir que por muy positivo y seductor que sea el mal, y por mucho que nos afecte e infecte, no puede hacer que el hombre deje de ser hombre, no puede alterar su ser; la infección no puede convertirse en defección, es decir, no puede hacer que las disposiciones y funciones constitutivas de nuestra humanidad se desintegren y se aniquelen hasta el punto de dar lugar a la aparición de otra realidad distinta de la humana". (F.C., 441-42).

Con estos hallazgos no finaliza el análisis de la simbólica del mal. "Todavía no estamos en disposición de comprender (la) intención última del símbolo de la mancha: para llegar a aislarla y a elaborarla necesitaremos la ayuda de los símbolos de segundo origen, y principalmente del mito de la caída. Entonces podremos comprender que el mal no es un valor simétrico del bien, ni la maldad un sustituto de la bondad del hombre, sino más bien una inocencia marchitada, una luz oscurecida, una belleza afeada, pero que así y todo permanecen. Por muy radical que sea el mal, nunca podrá ser tan original, tan primordial como la bondad" (F.C., 442).

b) Nitos o símbolos de segundo grado. "Lo que se vivió (en el símbolo primario) como mancha, como pecado, como culpabilidad, requiere el vehículo, el cauce de un

lenguaje concreto: el lenguaje de los símbolos (de segundo grado o mitos). Sin la ayuda de este lenguaje esas experiencias permanecerían en el silencio y en la oscuridad, encerradas en sus propias contradicciones implícitas" (F.C., 447).

El lenguaje de los mitos. ¿Pero qué valor de verdad puede tener un mito? La ciencia histórica moderna ha rechazado el mito, "al ver que el tiempo de los mitos no puede sincronizarse con el tiempo de los acontecimientos históricos, en el sentido del método y de la crítica históricas, y al ver que el espacio de los mitos no coincide con las coordenadas de nuestra geografía" (F.C., 448). Pero "precisamente porque nos ha tocado vivir y pensar después de haberse producido la separación entre el mito y la historia, la desmitización de nuestra historia puede conducirnos a comprender a su trasluz el mito como mito y a conquistar así, por vez primera en la historia de la cultura, la verdadera dimensión del mito" (F.C., 448). Al superar el falso logos del mito tal como aparece, por ejemplo, en su función etiológica, encontramos el verdadero logos del mito, a través de la exégesis y de la comprensión filosófica (cf. F.C., 448). Este logos es necesario para el filósofo exigente. "El mito posee una forma peculiar de revelar las cosas, to-

totalmente irreductible a todo intento de traducir a lenguaje corriente un texto cifrado. Como demostró Schelling en su Filosofía de la mitología, el mito es autónomo e inmediato: el mito significa lo que dice" (F.C., 450). Frente al momento etiológico del mito, ya caduco, su momento simbólico. "El mito (es) una función de segundo grado de los símbolos primarios" (F.C., 453).

Con relación al origen y fin del hay, dice Riceur, cuatro "tipos" míticos o cuatro series de mitos.

1) "El primero es el que yo llamo el drama de la creación. Según él, el origen del mal coincide coextensivamente con el origen de las cosas y consiste en el "caos" contra el cual ha de luchar el acto creador de Dios. Como complemento de esta visión de las cosas, se identifica la salvación con la misma creación" (F.C., 461).

2) "A mi parecer, la idea de la "caída" del hombre significa un cambio de tipo. Esa caída ocurre como un episodio irracional dentro de una creación acabada y perfecta. Por consiguiente, intentaré demostrar que los dramas de la creación excluyen la idea de la caída del hombre. El hecho de esbozar una doctrina de la caída -dado que se produzca- dentro de los dramas de la creación encuentra la barrera de todo el conjunto de la in-

terpretación, al mismo tiempo que preludia el paso hacia otro tipo; e, inversamente, sólo se desarrolla en toda su amplitud la idea de la caída del hombre dentro de una cosmología de la que ha quedado eliminado todo drama de creación. La contrapartida del esquema de la caída consiste en que la salvación constituye un episodio nuevo con relación a la creación original. Aquí la salvación desarrolla una historia original y abierta sobre el fondo de una creación ya realizada y, en ese sentido, cerrada". (F.C., 461-62);

3) "Entre el mito del caos característico del drama de la creación y el mito de la caída intercalo un tipo intermedio, que podemos llamar "trágico" por haber alcanzado desde el primer momento su pleno desarrollo y manifestación en la tragedia griega. Al trasluz de esa visión trágica del hombre intentaremos descubrir una teología implícita y acaso inconfesable: la teología trágica de un dios que intenta, obceca y extravía. En este caso no hay forma de distinguir entre la culpa y la existencia misma del héroe trágico: es éste un ser culpable sin haber cometido culpa" (F.C., 463).

"Entre estos tres tipos -es decir, entre el caos del drama de la creación, entre la culpa fatal,

inevitable del héroe trágico y entre la caída del héroe primitivo- se entreteje toda una red de relaciones complejas de carácter exclusivo e inclusivo...; pero aún la misma relación de exclusión se produce dentro de un terreno común, en virtud del cual estos tres mitos tienen un destino solidario" (F.C., 463).

4) "Al margen completamente de esta triada mítica se alza el mito solidario que realizó una misión muy importante en nuestra cultura occidental, ya que presidió el crecimiento y desarrollo de la filosofía griega, cuando no a su mismo nacimiento. Este mito, que llamaré "el mito del alma desterrada", se diferencia de todos los demás en este rango característico: en que disecciona al hombre en dos, en alma y en cuerpo, y concentra su atención en el mismo destino del alma, que se supone vino de otros mundos y se encuentra como extraviada aquí abajo" (F.C. 463-4). Esta es la tipología de los mitos del mal. Mas ¿cómo asimilarlos? ¿Es posible vivir a la vez en todos estos universos míticos? "Por una parte, el contacto sucesivo que hemos ido teniendo con los diversos mitos nos asegura que todos ellos tienen algo que decirnos... Y, sin embargo, para interrogar hay que colocarse en algún sitio: hace falta situarse si se quiere oír y comprender" (F.C., 645-6). Y Ricoeur piensa que "el lugar más apro-

piado para escuchar, atender y comprender la lección de los mitos en su conjunto es precisamente el lugar en que se proclama la preeminencia de uno de esos mitos, el mito adámico, incluso en nuestros mismos días" (F.C. 646). Este mito privilegiado infunde nueva vida y nuevo sentido a los demás, que rompen a hablar en cuanto se los sitúa en la perspectiva desde donde se dirige a nosotros el mito predominante (cf. F.C., 649). Entre todos los mitos del mal existe una cierta interconexión cíclica o circular: es un ciclo completo de mitos, que gravitan en torno al mito predominante, el adámico (cf. F.C., 650).

"Podemos comparar el ciclo de los mitos a un campo de gravitación en el que las masas se atraen y se repelem a distancias diversas. Visto desde el mito adámico, el campo o espacio orientado de los mitos presenta efectivamente una estructura concéntrica, en la que el mito trágico ocupa el círculo más próximo al mito adámico, y el símbolo del alma desterrada, el más distante" (F.C., 650). Para Ricoeur es importante constatar "esa proximidad entre el mito trágico, e incluso el mito teogónico, y el mito adámico, y, por el contrario, el distanciamiento y aislamiento del mito órfico, que es el único que divide al hombre, separa el alma y

la incita a huir de aquí arriba hacia allá abajo" (F. C., 651).

"Una cosa por lo menos resulta clara al finalizar nuestro trabajo hermenéutico, y es la siguiente: que los tres mitos estudiados, el del caos, el de la ceguera divina y el del alma desterrada, nos revelan la dimensión hiper-ética o supramoral del mito de la caída, con lo cual nos señalan el límite de cualquier "filosofía de la voluntad" que pretendiera mantener la visión ética del mundo. El mito de la caída necesita el complemento de esos otros mitos, a fin de que el Dios ético que en él se presupone pueda mantener su carácter de Deus absconditus, y para que el hombre culpable al que se denuncia en él aparezca al mismo tiempo como víctima de un misterio de iniquidad, que lo hace tan digno de compasión como de ira" (F. C., 697-8).

3) El mal interpretado: El análisis con que comenzó esta investigación -"El hombre lábil"- se hizo desde un plano que Ricoeur denomina "filosofía reflexiva", como quedó expuesto en el primer capítulo. La conclusión a que tal análisis nos condujo es, que el hombre, previamente a toda culpa, es "lábil", puede faltar. Pero, además, ha faltado de hecho. Es el

segundo punto de la investigación, que le obligó a Ricoeur a dejar el plano de filosofía reflexiva para instalarsse en otro previo, científico y semántico, en el que sorprendiéramos el "paso" de la mera posibilidad de faltar a la falta in actu, viendo cómo el mal "se pone". Es el contenido del segundo apartado -"La simbólica del mal"- . Finalmente, es preciso reasumir toda la riqueza de ese segundo estadio desde el plano de la filosofía de la reflexión, es decir, retomarlo desde el nivel abandonado al finalizar el apartado primero. Tal es el objetivo de este tercero y último momento de la indagación -"La simbólica del mal interpretada" (292) -, que intenta ser "una filosofía de la culpa: cómo ve el filósofo, es decir, cómo incorpora (la simbólica del mal) a la antropología que hemos visto iniciarse bajo el signo de la dialéctica de lo finito y de lo infinito" (F.C., 235).

Esta incorporación plantea muy graves problemas y, de hecho, Ricoeur aún no la ha realizado. Al intentar asumir los resultados de las ciencias hermenéuticas en la reflexión consciente vemos, en efecto, que son los resultados de esas mismas ciencias los que impiden confiar alegremente en la reflexión, en el cogito.

como viene haciendo toda la filosofía moderna en segui-
miento de Descartes. Y ello, porque el hombre no tie-
ne "conciencia" a secas, sino "buena" o "mala concien-
cia", o "inconsciencia", como sabemos desde Marx, Niet-
sche y Freud. De aquí que, antes de analizar sistemá-
ticamente el sentido del mal dentro del ámbito de una
filosofía reflexiva, Ricoeur haya tenido que dedicar,
nada menos que diez años al análisis de una tal filoso-
fía reflexiva desde el punto de vista hermenéutico.
Fruto de esta indagación son sus libros: De l'interprè-
tation. Essai sur Freud (parís 1965) y Le conflit des
interprétations (París 1969). Esperemos que, una vez
realizados estos pacientes estudios, aparezca pronto
el volumen dedicado a interpretar filosóficamente el
mal. Ese volumen será, sin duda, la más importante
contribución de toda la filosofía hermenéutica al tema
del mal, y un importante momento de la antropología
filosófica en que desemboca, obligatoriamente, toda la
filosofía hermenéutica de Ricoeur.

¿Puede rastrearse el alcance que ese tercer vo-
lumen tendrá en la comprensión del mal?. En parte sí.
Se trata, según anuncia el título, de una "interpreta-
ción" del mal. "Interpretación" no es "traducción".
Por tanto, no es un intento de traducir el lenguaje

alegórico de los mitos del mal a otro inteligible.

"La alegoría se presta siempre a que se la traduzca en términos inteligibles por sí mismos, en un texto obvio y claro; una vez descifrado este texto más compreensible, nos desprendemos de la alegoría como de una vestimenta inútil; lo que la alegoría quería decir enigmáticamente puede expresarse ahora en términos directos y en un texto claro, y así queda reemplazada por éste" (F.C., 450). La interpretación del mito no debe ser, pues, traducción. Tampoco "conocimiento" en el sentido de la gnosis y antignosis, modo éste como se ha elaborado, históricamente, toda la doctrina del pecado original (293). "El mito posee una forma peculiar de revelar las cosas, totalmente irreductible a todo intento de traducir a lenguaje corriente un texto cifrado" (F.C., 450). "Yo propendré un tipo de "interpretación" que no sea precisamente una "traducción" (ni una "gnosis"); resumiendo, podemos decir que el mismo proceso con que vamos descubriendo el campo de experiencias que nos abre el mito, puede constituir una comprobación existencial comparable a las deducciones transcendentales de las categorías del entendimiento" (F.V., 450-1). Intentaremos explicar esto.

La interpretación del mal habrá de mostrarse

fiel a dos instancias. Por una parte, al impulso y a la donaciónⁿ del sentido del símbolo; por otra, al juramento de comprender prestado por la filosofía (c. f. F.C., 700). Son dos momentos que no se yuxtaponen sino que forman un círculo, el círculo hermenéutico, a la vez "simbólico" y "reflexivo". Este círculo, según Ricoeur, puede expresarse así: "Hay que comprender para creer y hay que creer para comprender" (F.C., 705). La simbólica le obliga a Ricoeur, pues, a renunciar al modo de hacer filosofía anterior a Marx, Nietzsche y Freud, el "plano de la verdad sin fe", para entrar en el "círculo de la hermenéutica", en el que "creer para comprender" se convierte a su vez, en "comprender para creer" (cf. F.C., 709). "El descubrimiento consciente del círculo hermenéutico ha sacudido violentamente el fácil "comodín" de su neutralidad (la del filósofo) en materia de creencias, y le ha incitado a pensar; pero a pensar no ya dentro de los símbolos, sino a base de ellos o, mejor, a partir de ellos" (F.C., 709-10). "Todos los símbolos de la culpabilidad -desviación, extravío, cautividad- y todos los mitos -caos, ceguera, mezcla, caída- cuentan la situación del ser hombre en el ser del mundo. Entónces la tarea del pen

sador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no ya sólo estructuras de reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre. Entonces es cuando se planteará el problema de saber cómo se articula el cuasi ser y la cuasi nada del mal humano en el ser del hombre y en la nada de su finitud" (F.C., 712).

El círculo hermenéutico, en su doble momento, "simbólico" y "reflexivo", apunta a uno tercero que está más allá de los otros dos: el "existencial". De aquí que el intento de Ricoeur, en este tercer volumen, no sea elaborar una "filosofía reflexiva del mal", sino también, y a partir de ella, "una ontología de la finitud y del mal que eleve los símbolos a la categoría de conceptos existenciales" (F.C., 712).

A la "simbólica del mal" ha de seguir, pues, una "filosofía reflexiva del mal" que, por hallarse circularmente comprometida con el plano simbólico ("círculo de la hermenéutica"), desborda pronto el puro plano "cognoscitivo" o "reflexivo" para convertirse en cuestión existencial, finalizando, por tanto, en una "ontología existencial del mal".

C A P I T U L O V I I I

LOS FINES DE LA ANTROPOLOGIA MEDICA

El fin de un saber determinado puede examinarse en tres pasos progridientes y consecutivos, según que la palabra "fin" se tome como sinónima de "límite", "ultimidad" y "finalidad". En primer lugar, el fin como límite. El ámbito de un saber se fija delimitándolo de los próximos o colindantes, es decir, definiéndolo respecto a ellos. Habremos de intentar, pues, la definición descriptiva de la Antropología médica frente a los demás saberes colindantes.

En segundo término, el fin como ultimidad fundante. Se trata de la definición esencial del contenido y de los momentos principales de la Antropología médica, así como del análisis de su interna articulación.

El último término, el fin como finalidad. Es la definición por la causa final, es decir, por el esclarecimiento del fin que la Antropología médica persigue.

Este capítulo habrá de constar, así pues, de los siguientes tres apartados, según el distinto tipo de definición derivado de la idea de fin que se utilice; el fin como "límite": delimitación descriptiva de la Antropología médica; el fin como "ultimidad" fundante:

los momentos fundamentales de la Antropología médica;
el fin como "finalidad": el fin de la Antropología mé-
dica.

1. Tres preguntas fundamentales, según Kant, componen la interrogación del hombre sobre la realidad y sobre sí mismo: ¿Qué puedo yo saber?. ¿Qué debo yo hacer?. ¿Qué me es dado esperar?. Todas tres culminan en una cuarta, raíz y meta de cualquiera inquietud humana: ¿Qué es el hombre?. De donde se infiere que la disciplina básica del saber humano es la que estudia al hombre, la Antropología. Pero ese estudio exige una pregunta triple, según vimos, y por tanto se desgaja en tres momentos: la Antropología científica ("Crítica de la razón pura"), la Antropología filosófica (Crítica de la razón práctica"), y la Antropología teológica (La religión dentro de los límites de la recta razón").

En la obra de Kant, estos tres momentos poseen una precisa e interna articulación. "La ciencia teórica es el saber de que algo "es"; la ética es el saber de que algo "debe ser". Pues bien, la conjunción de es tos saberes entendidos al modo de Kant, abre la puerta

a un saber peculiar: el saber de algo que "es" porque "debe ser". Es la esperanza. Con lo cual, Kant resuelve la conjunción de la naturaleza y del bien racional en el dinamismo inteligible de la vida humana. El hombre no es sino algo meramente dado (Antropología científica) ni algo tan sólo personal (Antropología filosófica): es algo por hacer (Antropología pragmática y, en último término, Antropología teológica). Lo "puesto" o "dado" (das Gegebene) es "pro-puesto" (das Aufgegebene)" (294).

Efectivamente, tres son los tipos de saberes que han intentado desvelar el misterio del hombre y que constituyen, por tanto, los niveles en que históricamente se ha desarrollado la Antropología: el científico, el filosófico y el teológico, origen, respectivamente, de la Antropología científica, la Antropología filosófica y la Antropología teológica. ¿Qué posición ocupa la Antropología médica dentro de esos saberes antropológicos? ¿Cuáles son sus relaciones, y cómo limita con ellos? Determinar estos límites o fines es definir descriptivamente la Antropología médica respecto a las demás tipos de Antropología. Es el objeto de este párrafo que habrá de constar de tres apartados, el primero de los cuales estudiará las relaciones entre

Antropología científica y Antropología médica, el segundo entre Antropología filosófica y Antropología médica y, finalmente, el tercero entre Antropología teológica y Antropología médica.

1) La Antropología científica se define de un modo genérico como investigación científica del hombre. Esta investigación puede desarrollarse en varias direcciones específicas, que constituyen los distintos saberes constitutivos de la Antropología científica.

El estudio científico del hombre parte del supuesto epistemológico de que para comprender la constitución física del hombre es necesario observarle a través del tiempo y el espacio y comprobar así los cambios que ha experimentado en toda su larga historia (Antropología física). Esto plantea cuestiones sobre el cuerpo su desarrollo embriológico, sus grupos celulares y sanguíneos y etapas de crecimiento, así como su división en razas y subrazas, cuya solución es imprescindible para comprender las relaciones humanas con el resto del mundo animal y explicar muchos interrogantes relativos a aptitudes raciales, susceptibilidad a las enfermedades, resultados de cruces de razas, etc. Para la solución de todo ese cúmulo de problemas, es decir, para su conocimiento integral del hombre, junto a la Antropolo-

gía física hay que poner los que en Medicina y Biología suelen denominarse "saberes antropológicos" Anatomía comparada y humana, Fisiología general y humana, Psicología, Histología, Genética, etc.) y "saberes antropopatológicos" (Patología comparada y Patología humana, Psicepatología, Anatomía patológica, Terapéutica, etc.).

Ahora bien, como quiera que el hombre ha desarrollado además una cultura, la antropología científica amplía su campo a las ciencias sociales e históricas (Antropología cultural, Arqueología, Etnología, Antropología social, Sociología, Lingüística, Antropología política, Antropología económica, Historia, etc) Con la investigación de la cultura intenta la Antropología lograr una visión universal del hombre y seguir las huellas de las costumbres y modos de vida desde los tiempos más antiguos hasta los presentes. Esto lleva a pensar que una valoración imparcial de nuestra propia sociedad y de la naturaleza de la cultura en su conjunto sólo es posible cuando se posee información comparada y exacta de otras sociedades.

Esta sistemática de las diferentes ciencias de la Antropología que hemos realizado, si bien recoge sus momentos más importantes, no puede ser aceptada de modo dogmático, pues si en ciencia los esquemas

siempre poseen un alto grado de provisionalidad, en Antropología, saber en cierto modo reciente, la unanimidad es aún imposible. "En Inglaterra, y aunque en menor grado, en los Estados Unidos, la expresión "antropología social" se usa para designar una parte limitada de la antropología. Dentro del vasto campo de las ciencias del hombre, esta rama se ocupa, por lo tanto, de investigar en particular las sociedades y las culturas humanas. En el continente es empleada una terminología diferente: lo que para nosotros (los ingleses) sería la antropología física, es decir el estudio biológico del ser humano, constituye allí el objeto de la antropología. En cambio se llama etnología o sociología a lo que aquí denominamos antropología social" (295).

En síntesis, pues, y haciendo abstracción del relativismo terminológico, la Antropología científica se plantea cuatro series de cuestiones fundamentales, profundamente imbricadas entre sí: físicas, biológicas, patológicas y culturales. De ellas la rama biológica y la patológica realizan un análisis estático o constitutivo del hombre en sus momentos normal y patológico, y la física y la cultural estudian de modo preferente la dimensión dinámica del hombre, su

evolución a lo largo del espacio y del tiempo. Las primeras se relacionan directamente con la Biología; las últimas, con la Sociología y la Historia.

Los primeros saberes, el biológico y el patológico, tienen una antigüedad muy superior a los segundos, remontándose, cuando menos, al siglo V antes de Cristo, y corriendo parejos con la historia de la Biología y la Medicina. La antropología física y la cultural, en cambio, se han constituido muy recientemente como ciencias, y nacieron ya con la expresa denominación de ciencias "antropológicas". Paul Mercier ha podido escribir que "las condiciones necesarias para la aparición de una antropología científica se dieron por vez primera pocos lustros antes de que mediara el siglo XIX, cuando apareció un principio rector para la interpretación de los hechos socio-culturales: el concepto de evolución" (296). La Antropología física y la cultural centran, en efecto, su atención en el problema de la conducta del hombre en sociedad. Esa conducta del hombre, en términos de principios biológicos, modelos de cultura y relaciones sociales, constituye el objeto de la abstracción y análisis de la antropología. Sobre estas premisas trata de expli

car problemas tales como las variaciones del proceso humano, la relación de las grandes culturas con factores raciales o condiciones geográficas y climatológicas (297).

Tal es, sintéticamente expresada, y en cuanto la diversidad de opiniones lo permite, la estructura de los saberes científicos sobre el hombre. Tras su exposición es obligado preguntarse, ¿cómo se relacionan estos saberes antropológicos con la antropología médica? ¿Es la Antropología médica una más entre las antropologías científicas?

En principio hay que responder que sí. La antropología médica posee un primer momento científico: la Medicina es estudio científico del hombre, y por tanto las ciencias médicas merecen con toda justicia el nombre de "ciencias antropológicas". Ya lo señalábamos al incluir en el cánón de las ciencias antropológicas las que en la historia de la Medicina suelen llamarse "saberes antropológicos" y "saberes antropopatológicos". (298).

La Antropología médica es antropología científica, se funda en la antropología científica, pero no se agota en el momento de "cientificidad". Expliquemos esto.

Adelanto la tesis general: toda ciencia, y en especial si estudia al hombre, necesita plantearse y se plantea imperativamente desde dentro de sí misma cuestiones que la trascienden. En toda ciencia exigente consigo misma hay, pues, un momento científico y un momento metacientífico, transcendental o filosófico. Veámoslo desde tres perspectivas distintas y complementarias en este punto: la lógica de la ciencia, la obra de Kant y la filosofía de Zubiri. Las tres nos obligan a transcender el puro plano científico. La teoría lógica de la ciencia postula una transcendencia lógica; la filosofía kantiana una transcendencia que, además de lógica, quiere ser gnoseológica; Zubiri, en fin, además de la transcendencia evidentemente lógica y epistemológica, exige una transcendencia metafísica.

La antropología médica, en fin, tendrá un momento científico, el estudiado por las ciencias del canon médico, pero consiste formalmente en la transcendencia lógica, gnoseológica y metafísica que esa ciencia exige dentro de sí misma (299).

a) El estudio racional de una ciencia obliga a distinguir en ella entre elementos y objetos "materiales" y "formales". El objeto material de una

ciencia está constituido por la parcela de realidad que tal ciencia estudia. En el caso de la Medicina el objeto material es el hombre, y más concretamente el hombre enfermo. Este hombre enfermo puede y debe ser estudiado desde distintos y complementarios aspectos "formales": estructural, estequiológico, funcional, lesional, terapéutico, etc., dando lugar a las diferentes ciencias de que la Medicina se compone: Anatomía, Histología, Fisiología, etc., como básicas o preclínicas, y Anatomía Patológica, Patología General y Fisiopatología, Terapéutica, etc., como asignaturas o ciencias clínicas. Todas ellas forman un conjunto, en el más riguroso sentido lógico-formal del vocablo, denominado la ciencia médica, o la Medicina.

¿Podrá asegurarse sin embargo, que quien conozca a la perfección todas esas ciencias que componen en su conjunto lo que académica y lógicamente se llama "La Medicina", domina ese saber en toda su amplitud y profundidad?. En modo alguno. Ningún científico lo es de modo completo, es una de las cosas que nos ha enseñado la lógica moderna, si junto al conocimiento de los diferentes elementos y estadios compositivos de su ciencia, en nuestro caso la Medicina,

no posee un saber que en cierto modo la supera, la fundamenta y la da sentido, un saber transcicntífico y metacientífico, que habla de tal ciencia como de una totalidad. Porque sobre la totalidad de una ciencia no puede hablarse desde dentro de ella misma desde el exclusivo lenguaje del conjunto, sino desde un conjunto de orden superior. Es lo que los lógicos han denominado, con toda precisión, Metaciencia. En efecto, desde Boole y Cantor se sabe que el estudio de la ciencia lógica como totalidad ha de hacerse desde un plano superior, denominado "metalógica". En el mismo sentido se habla hoy de "metamatemática", "metapsicología", "metaética", metahistria" y ya comienza a usarse el término de "metaantropología". Junto a la Medicina puede, debe y tiene que colocarse la Metamedicina. Y solo quien auténticamente viva la problemática de estos dos momentos es en verdad un médico.

Las ciencias médicas, los saberes médicos constitutivos de la Antropología científica desembocan lógica y epistemológicamente en algo que los supera y que viene exigido desde dentro de ellos mismos: la Metamedicina, o momento metacientífico del saber médico. Lo que de científico tiene la Antro-

pología médica se trasciende a sí misma y nos remite a un momento metacientífico de la antropología. Tal es la elemental enseñanza de la lógica científica moderna.

No se piense, sin embargo, en un proceso lineal, en que las normas teóricas fijan de antemano los resultados de la práctica. Esto sería huera e inoperante especulación. Los saberes metamédicos influyen sobre los médicos y estos sobre aquellos en un incesante proceso de crítica y esclarecimiento. Por eso no son nunca saberes del todo hechos, sino siempre abiertos. Es de la pura clínica y de la ciencia médica de donde surge la necesidad de una intelección teórica, que es inconcebible como saber a priori, desgañado de la realidad; y esas nociones metamédicas fecundan con nuevo vigor la realidad clínica. De ahí la única y última utilidad de los estudios metamédicos. No constituyen un plano sobreañadido al puramente médico; muy al contrario, se encuentran formalmente exigidos por él.

b) La lógica de la ciencia afirma que sobre la totalidad de una ciencia no puede hablarse con el lenguaje de esa misma ciencia, sino desde uno metacientífico. La ciencia médica, en lo que tiene de

antropológica, plantea cuestiones metacientíficas, lo mismo que las plantea, sin duda, en lo que tiene de sociológica, histórica, etc. Esta es la conclusión a la que llega la lógica moderna, y tal es también aquella a que llegó Kant -recuérdese la "Lógica transcendental" de la Crítica de la razón pura- en la interpretación de la escuela de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer): el "sujeto transcendental" es una entidad lógica, una función para la explicación del conocimiento humano y científico.

El sujeto transcendental kantiano posee, efectivamente, una función lógica y gnoseológica en cierto modo metacientífica. Pero no se agota en el momento epistemológico, llegando a ser formalmente metafísico. "A partir de 1924, año centenario del nacimiento de Kant, se ha producido un innegable giro de la interpretación. Se ha vuelto a poner en primer plano la preocupación metafísica, que siempre presidió sus afanes... Se ha caído en la cuenta de que el "yo transcendental" es para Kant una realidad, realidad cuyo nombre auténtico es "hombre", eso sí, un hombre tomado precisamente en cuanto sujeto... Es sobre esta interpretación sobre la que han trabajado en sus comienzos estudios kantianos, Heideg-

ger y Jaspers. Y sobre ella han creído poder establecer una continuidad de su propio esfuerzo con el de Kant" (300). Es, también, la vía de acceso al pensamiento kantiano que aquí utilizaremos.

La pregunta inicial de Kant se dirige al conocimiento científico, y más concretamente a la física científica, la ciencia moderna más revolucionaria del siglo XVIII. Como en tiempos de Kant, nosotros usamos el adjetivo "científico", evidentemente, en el sentido usual desde Copérnico, Galileo y Newton. Pero debemos reparar con gran cuidado qué sentido es ese y en qué consiste, exactamente, lo que Kant denominó el "giro copernicano de la ciencia" (301). Es decir, hemos de preguntarnos, con todo rigor, qué es una "ciencia".

Para responder, Kant nos pone el ejemplo de la física. Cuando Galileo quiere conocer el movimiento de los cuerpos comienza por concebirlos de cierta manera -mente concipio, decía-, y después se dirige a las cosas para ver si confirman o destruyen lo que el entendimiento ha concebido de ellas. Con los conceptos "hipótesis" en una mano y el experimento en otra, nos dice Kant, es como Galileo ha creado una nueva ciencia. Pero ¿de qué hipótesis se trata? Que el científico forge hipótesis para cada cuestión

que ha de resolver, no es una creación de Galileo; esto es tan viejo como la ciencia. La creación de Galileo está en otro punto, en otro tipo de hipótesis. No es la hipótesis explicativa de un tipo de hechos, sino algo más hondo y radical: la hipótesis absolutamente general de que, como él mismo dice, el gran libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos. Lo decisivo -contra lo que monótonamente viene repitiéndose una y otra vez- no es el simple mente concipio, sino que lo decisivo está en que lo que la mente concibe es la idea general de la naturaleza, la hipótesis de que la naturaleza tiene estructura matemática. Más que hipótesis, en el sentido usual del vocablo, es un supuesto fundamental, algo que no lo da la experiencia, y que, sin embargo la experiencia corrobora de un modo irrefragable a lo largo de todos y cada uno de los objetos que estudia (302).

En la ciencia hay, pues, dos elementos/ el concebido por la mente ("concepto") y el dado por la realidad experiencial ("intuición"). De suerte que el conocimiento de la naturaleza no es ni pura observación o intuición ni puro concepto, sino que es concepto referido a una intuición, e intuición elevada a

concepto. Todo sucede, dice Kant, como si el entendimiento no pudiese tener ciencia extrínseca de las cosas reales más que conociendo lo que en ellas ha puesto el propio entendimiento. Es decir, que mientras la física griega, y en general toda la ciencia hasta Galileo, se ha montado sobre el supuesto de que el entendimiento gira en torno a las cosas, Galileo, según Kant, ha montado su física sobre un supuesto inverso: el supuesto de que las cosas giran en torno al entendimiento. Y, por paradójico que parezca, entonces y sólo entonces ha descubierto lo que son las cosas. Es lo que Kant llama la revolución copernicana de la ciencia (303).

Lo dicho a propósito de la física vale, según Kant, para todo tipo de ciencias. Siempre hay un elemento a priori en que se funda la universalidad, necesidad y verdad de los juicios experimentales, que son siempre "sintéticos". Así pues, la verdad está fundada en el entendimiento, que es el que determina en una u otra forma al objeto. Este es el sentido de la revolución copernicana de que nos habla Kant (304). Y las "condiciones de inteligibilidad" de las cosas por el entendimiento es lo que se llama, desde Aristóteles, "categorías". Las categorías son el supuesto de toda inteligibilidad. El entendimiento no hace las cosas, pero sí hace que ellas sean "objetos"

para él. Las categorías son los distintos aspectos de esa acción intelctiva por la cual y sólo por la cual, hay objeto. Y como nada puede ser objeto sin esta acción, resulta que las condiciones de objetividad son las mismas que las condiciones del entendimiento, porque son éstas las que hacen que algo sea objeto. Y como sólo siendo objetos son inteligibles, resulta que el "yo pienso" es el que "pone" la inteligibilidad misma de los objetos (305). El "yo pienso" es el principio supremo de todo juicio sintético a priori. El "yo pienso" es el fundamento de toda síntesis a priori. Lo que esta síntesis del "yo pienso" constituye es, según ya vimos, el carácter de todo objeto en cuanto objeto, que es, por ello, aquel en que coinciden todos los objetos, sean cualesquiera sus diferencias. En su virtud, es un carácter transcendental. Y como este carácter transcendental está fundado en la acción del "yo pienso", Kant llama a esta acción y a este yo, acción y y transcendental. La transcendentalidad del carácter de objeto es una deducción de la transcendentalidad del "yo pienso", es decir, del yo en cuanto sujeto.

¿Pero qué es un objeto en cuanto transcendental?. ¿Es el ens o la substantia clásicos?. Por supuesto que no. El objeto de la manifestación de

la cosa a la inteligencia y, por tanto, "fenómeno"; lo único que nos es dado conocer, la "cosa en mí"; pero hay que admitir la existencia de la "cosa en sí", sin relación con el conocimiento y por tanto incognoscible: es lo que Kant llama el "noumeno", que ya no es "transcendental", sino "transcendente". (306).

Reflexionemos sobre esta distinción. Todo conocimiento "científico" se elabora a base de juicios sintéticos estructurados por categorías a priori de mi yo transcendental, que es el que funda la necesidad y la verdad de esos datos científicos. En el pensar científico hay, por tanto, dos momentos: el primero, empírico, objetivo o reduplicativamente científico, y uno segundo subjetivo, transcientífico o metacientífico, que Kant denomina momento "transcendental".

Pero junto a la razón "teórica" hay otra "práctica" que nos da lo "transcendente": la "cosa en sí" (noumeno) en su triple momento: mundo, persona, Dios. Este saber ya no es científico. Hay concepto, pero sin intuición; hay, como dice Kant siguiendo a Platón, Idea. En el fondo ya no es "conocimiento psicológico" (Bewusstsein) sino "conciencia moral" (Gewissen). Esta intelección, este saber, ya no es ciertamente científico, pero es estricto y riguroso. Por tanto, cuando Kant nos dice que de estas cosas

no hay conocimiento, lo que dice es que no hay ciencia en el sentido de la ciencia de la naturaleza o de la psicología; nada más. Pero hay una estricta intelección verdadera y, por tanto, un estricto saber (307).

"Usando los conceptos del entendimiento en esta línea, nos encontramos con que el hombre es una cosa sustantiva, pero no como objeto permanente en el curso fenoménico, sino como cosa en sí; algo que no es sólo un objeto entre otros de la experiencia. No lo es de la experiencia externa, naturalmente. Pero tampoco es sólo ese "objeto interior" cuya investigación incumbe a una ciencia, la psicología. En tanto que objeto del imperativo categórico, el hombre no es un objeto función de los demás, sino que en su absoluto deber ser está por encima de todos los objetos; el hombre es algo que no es sino para sí; no es objeto, es persona. La categoría de sustancia aplicada a este orden conduce, pues, al hombre como cosa en sí, como persona. Más aún: el hombre, en cuanto sujeto del imperativo categórico, está allende toda la conexión de objetos, esto es, allende toda causalidad natural, puesto que en ese imperativo el hombre está constreñido en absoluto, incondicionadamente, a no ser sino puro "deber ser". Su causalidad moral, en cuanto moral, es una causalidad libre de la causalidad natural:

es una causalidad "libre". Persona y libertad son los caracteres del hombre, como substancia y causa, en tanto que realidad o cosa en sí. Ciertamente no entendemos, no nos explicamos teóricamente, científicamente, cómo es sí. Kant nos dice, en efecto, que el Faktum moral "demuestra" (el vocablo es de Kant, beweist) la existencia de la libertad y de la persona" (308).

En síntesis, pues, para Kant todo conocimiento científico está basado en juicios sintéticos a priori. Este a priori demuestra que anteriormente a la ciencia, e intrínsecamente ligado a ella, está el hombre como sujeto transcendental. El problema de la ciencia nos retrotrae así al problema del hombre como sujeto, que es previo y fundamental a todo conocimiento científico. El hombre "en sí", dice Kant, es "sujeto transcendente", es "yo moral", es "persona", y por eso en el acto de conocimiento puede ser "sujeto transcendental", a priori conceptual que fundamenta la verdad y universalidad del conocimiento. Porque nouménicamente es "yo transcendente", fenoménicamente es "sujeto transcendental".

Toda la filosofía es, para Kant, antropología en dimensión de transcendencia de los datos científicos: estudio del hombre como sujeto en sus dos momentos de "sujeto transcendente" metafísico u ontológico, y "sujeto transcendental" lógico y gnoseológico.

Desde dentro de sí misma, pues, toda ciencia, y más la antropológica, plantea problemas que la superan radicalmente y que desembocan en lo que debe denominarse, según Kant, ciencia transcendental: Estética transcendental, Analítica transcendental, etc. Del mismo modo podría hablarse de una Medicina transcendental o de una Antropología transcendental. Y ambas vendrían directa e intrínsecamente exigidas por la Medicina y la Antropología científicas.

c) El análisis que Kant hace de la ciencia moderna parece decisivo. Con todo, conviene entenderlo históricamente, para advertir todo su valor y sus posibles limitaciones.

La cultura moderna posee dos características rigurosamente individuantes: la de ser transcendental (en el sentido que este término comienza a adquirir en Descartes, y cuya culminación serían Kant, Fichte y Husserl) y antropológica. La filosofía moderna puede caracterizarse, en líneas generales, como antropología transcendental.

¿Pero puede aceptarse como válida la idea que del orden transcendental se ha forjado la filosofía moderna? Zubiri va a decir que no, que tal idea del orden transcendental es insuficiente. "Por lo pronto, lo real como lo transcendental, trasciende del contenido propio de

cada cosa real, pero no es independiente de ella. La dimensión transcendental está inscrita en las cosas reales, pero también la dimensión dentro de la cual las cosas se inscriben como tales o cuales, realmente tales o cuales, les confiere un cierto carácter común que transcende cada una de las talidades. Esto nos indica, de inmediato, que no podemos confundir el orden transcendental con un sistema de conceptos transcendentales presuntamente analógicos, ni tampoco con un orden a priori, que reposara sobre sí mismo, y al cual tuvieran que conformarse, como a su norma metafísica, todas las realidades concretas y sustantivas que existen en el mundo" (309). El orden transcendental no puede ser el orden kantiano a priori. Y ello porque toda la teoría kantiana del conocimiento queda replanteada y superada en eso que Zubiri denomina "impresión de realidad", y que es el modo como se nos da la estructura de la formalidad de realidad que denominamos "orden transcendental". En la impresión de realidad tienen su fundamento tanto el orden de talidad como el orden de transcendentalidad. De aquí que entre ambos exista una precisa articulación. "Si considero la realidad en función de su contenido concreto, tendré una función puramente talitativa; pero si considero la cosa real en cuanto un modo real de realidad, me encontraré don la

función transcendental que me abre al orden transcendental sin salirme del orden talitativo. La unidad de las notas como un de suyo hace al tiempo que las cosas sean tales y que sean reales. La dimensión transcendental de la realidad es, por tanto, la función que las talidades en tanto que talidades tienen en las cosas sustantivas, la de hacer de ellas no solamente tales realidades, sino realidades sin más. La unidad de los dos aspectos constituye la unidad del orden transcendental. No hay dos órdenes yuxtapuestos, el mundo sensible y el mundo inteligible, sino que ambos están funcionalmente implicados, y su implicación se me hace inmediatamente presente en la impresión de realidad. Por eso la metafísica es una física, una física transcendental, en el sentido en que aquí hemos entendido el término transcendental" (310).

La ciencia se dirige al conocimiento del orden talitativo, y la metafísica al del orden transcendental, de modo que ésta puede denominarse, con toda justeza, "ciencia transcendental", o "momento transcendental de la investigación científica". Analicemos esto más detenidamente, siguiendo los análisis de Zubiri sobre "ciencia" y epistème.

"Ciencia y epistème son dos posibilidades distintas

de aproximación a la realidad. Ninguna es continuación o sustitución de la otra. Pero es la epistéme la que ha de entenderse como vía estrictamente filosófica. Pero es más importante notar que la epistéme no puede construirse a espaldas de la ciencia. Pretendiendo ser más realista que ésta se aleja fácilmente de la realidad en la pretensión de que la realidad no tiene nada que ver con el fenómeno o con las notas fenoménicas (cf. NHD, 74). Lo físico no está alejado de lo metafísico. El sabio equilibrio de ciencia y epistéme, no en concordancia de datos, sino en conexión de realidades, será una de las características de la filosofía de Zubiri" (311).

"La distinción fundamental entre Ciencia y Filosofía surge de la naturaleza distinta de sus objetos... Toda ciencia, nos dice Zubiri, se refiere a un objeto más o menos determinado, con el que el hombre se ha encontrado ya. Muy distinto es el caso de la filosofía. La filosofía es, por lo pronto, una pretensión, la pretensión de buscar su propio objeto. No es que ya se posea el objeto, al que solamente sea preciso iluminarlo para llegar a entenderlo; es que no se sabe cuál es su objeto... No es algo que está ahí, sino algo a lo que debe acudir para entender últimamente toda otra cosa real. No sabemos de antemano qué es ese algo, y menos

aún en qué consiste.

Precisamente porque su objeto es latente y fugitivo, porque está más allá de los objetos de las ciencias y de otras actividades humanas, la filosofía se ve tentada a veces a detener su marcha y constituirse o en un saber cotidiano o en un saber científico, a los que pretende sustituir. En su fracaso y desprestigio, nacidos del olvido de que su objeto no es solamente distinto, sino de índole y proyección muy diversas.

Esto no implica que la filosofía haya de crear su objeto. La admiración que pone en marcha al filosofar, la admiración suscitada al darse uno cuenta de que en verdad no sabe, aun dominando las técnicas de la vida ordinaria y los saberes de las ciencias que cuentan con un objeto determinado, es, en definitiva, admiración de la realidad. La agostura intelectual que oprime al filósofo, y de la que tiene que salir en busca de su objeto propio, no le lleva a la creación fantástica de un objeto nuevo, sino al descubrimiento y posesión de algo que no es un objeto concreto, pero que tiene su propia consistencia" (312).

La pregunta por su objeto es, por tanto, la tarea capital de toda filosofía y de todo filosofar... El objeto de la filosofía "es otra cosa, tan otra, que no es

cosa" (NHD, 117). Ahora bien, "como el hombre se halla constitutivamente vertido hacia los objetos reales, fácticos o ideales, con los que hace su vida y elabora sus ciencias, resulta que ese objeto constitutivamente latente es también por su propia índole esencialmente fugitivo" (NHD, 110). Ciertamente, el hombre por ser inteligente está constitutivamente vertido a la realidad, pero sólo a través de las cosas reales, con lo que el carácter de realidad no se nos hace patente de la misma forma como se nos hacen patentes las cosas reales con las que nos enfrentamos. La vuelta refleja a ese carácter de realidad, sin el cual no se da entender, es difícil, porque no es "re-presentable" como las demás cosas lo son. "Es menester que después de haber aprehendido los objetos bajo quienes ~~me~~, un nuevo acto mental recobre sobre el anterior para colocar el objeto en una nueva dimensión que haga, no transparente, sino visible, esa otra dimensión suya. El acto con que se hace patente el objeto de la filosofía no es una aprehensión, ni una intuición, sino una reflexión que no descubre, por tanto, un nuevo objeto, cualquiera que sea..." (NHD, 116).

Subirí no quiere significar con esto que la simple aprehensión no alcance lo que es el objeto de la filosofía; si no lo alcanza, la reflexión, que es una vuelta

sobre el acto aprehensivo, tampoco lo alcanzaría, tendría que inventarlo, lo cual no es lo propio de la reflexión. Tampoco quiere significar que la reflexión logre el objeto de la filosofía, porque sitúa al objeto primitivo en una nueva luz. La conjugación inicial de inteligencia y realidad ya precontiene el objeto de la filosofía, bien que latente y fugitivamente. Pero no aparece refleja y reduplicativamente, y menos aún como objeto propio de la filosofía.

Dicho en otros términos: el objeto de la filosofía es transcendental. "La inteligencia no se ve simplemente arrojada de una región de esta realidad a otra, ni de un modo de saber positivo a otro, sino que, abarcando en su mirada todo lo positivo, hace de ello objeto de una consideración trans-positiva o transcendental" (NHD, 26). Mientras cualquier ciencia y cualquier actividad humana, distinta del filosofar, considera las cosas como son, tales como son, la filosofía las considera en cuanto son. La implicación de talidad y transcendentalidad es uno de los temas básicos de la filosofía de Zubiri. "La filosofía no es ajena a lo que las cosas son talitativamente -error de los idealistas-, pero debe enfocar la talidad de las cosas en función transcendental -error de los empiristas-". (313).

"Las ciencias no pueden menos de escandalizarse ante la pretensión de la filosofía de buscar un objeto distinto de todo objeto y presente a todo objeto, así como ante el permanente balbuceo en que parecen moverse cada una de las filosofías. "La explicación de este escándalo es precisamente el problema, el contenido y el destino de la filosofía" (NHD, 118). En su problema, porque lo que la filosofía busca, es ante todo su objeto, un objeto que no puede menos de escandalizar a quienes se muevan entre objetos ya inicialmente poseídos. Es su contenido, porque éste no puede ser otro más que el camino y la meta de la incesante pregunta por el objeto propio. Y es su destino, porque la escandalosa, prometeica pretensión de la filosofía, sería siempre tanteante e inacabada; por qué ha de ser así es lo que permanentemente ha de explicar la filosofía al ir mostrando su objeto propio" (314) .

En resumen. Las ciencias estudian las cosas tales como son; la metafísica las estudia en cuanto son, es decir, en perspectiva transcendental. Son dos momentos complementarios de la intelección de la realidad: el físico-positivo y el físico-metafísico. En primer lugar, el momento físico-positivo. Zubiri tiene muy en cuenta "la visión científica de la realidad, que es una verdadera aproximación a la realidad, y en ese sen-

tido una ayuda para el análisis metafísico; hay, además, una conexión real de lo físico-positivo y de los físico-metafísico, que exige imperiosamente, al ir haciendo metafísica, volver los ojos a lo que las ciencias van decantando de realidad" (315). Sobre los datos científicos, pues, el momento físico -metafísico, que viene formalmente exigido por ellos. "Lo metafísico no está en escaparse de lo físico hacia lo conceptivo por el rodeo de un logos predicativo, de una construcción mental, sino en atenerse a lo que es físico, a lo que es real. Describir "lo que" es real es tarea del saber positivo. Pero con ellé no se agota el saber humano, porque las cosas no son tan sólo una determinada realidad, sino que la realidad en cuanto realidad tiene una estructura formal y última. No pensemos en una especie de realidad por debajo de la realidad que alcanzan las ciencias positivas; en principio, las ciencias podrían detectar al menos los afectos de toda realidad intramundana. Pero esa misma realidad, a la que se aproximan las ciencias, tiene en cuanto realidad una estructura que no compete a la ciencia que se enfrenta con la realidad en cuanto realidad determinada. El saber físico-positivo atiende a lo que es la cosa real,

a su determinada concreción real; el saber físico-metafísico atiende a lo que es la cosa real en cuanto es real y a la estructuradde la realidad en cuanto realidad" (316).

Un ejemplo de reflexión metafísica sobre los datos científicos es el artículo de Zubiri "Transcendencia y Física" (317). Comienza Zubiri haciendo una síntesis de la ciencia física y astrofísica, es decir, dando una "imagen científica del Universo". Y tras ello escribe: "Esto supuesto, el problema de la transcendencia surge inevitablemente del corazón mismo de esta imagen científica del Universo. Cada cosa intracósmica, en efecto, procede de otra; ninguna reposa sobre sí misma. Pues bien, ¿compete al Universo entero y en cuanto tal esta condición, o no será más bien algo que, como totalidad, reposa sobre sí mismo? Entiendo por "reposar en sí mismo" no tener necesidad de ninguna otra cosa, no sólo para ser como se es sino, y sobre todo, para tener realidad. En la descripción que del Universo nos ha hecho la ciencia, estos dos momentos, "lo que las cosas son" (talidad) y el hecho de "tener realidad" (transcendentalidad), se hallan precisa y formalmente articulados. En eso consiste justamente la evolución: gracias a que unas cosas reales (galaxias, gas, polvo, etc.) son reales, tienen rea-

lidad y son como son otras cosas (astros, etc.). Ahora bien, esto significa que tratándose de la realidad intracósmica, ambos momentos no son idénticos; es lo que expresamos diciendo que no reposan sobre sí mismas. Reposar sobre sí misma, en cambio, ná significa que lo que la cosa es, sea algo irreductible a lo que es cualquier otra cosa, sino ser una realidad que es real no sólo en sí misma, sino por sí misma, esto es, una cosa que por su propia índole no puede carecer de realidad, sino que está constreñida a tenerla, que es esencialmente existente" (TF, 421).

La cuestión, como vemos, desborda los límites de la ciencia física, pero viene exigida desde el interior de ella misma. Es decir, que la ciencia física, desde dentro de sí misma, se encuentra con problemas que la trascienden, y que constituyen una especie de física trascendente.

"El Universo, tal como lo concibe la ciencia actual, no puede reposar sobre sí mismo, no es una realidad esencialmente existente. Y esto, cualquiera que sea la imagen que de la evolución expansiva se adopte" (TF, 422). "Empleando una terminología antigua pero expresiva, diremos que el Universo no reposa sobre sí mismo, porque como natura naturata reposa sobre una

radical natura naturans" (TF, 422). "Es inexorable llegar a una realidad esencialmente existente que mediata o inmediatamente sea el fundamento radical y originario del estado inicial de la evolución expansiva o de la aparición constante de materia. Mejor que natura naturans la llamaría yo, llegados a este punto, realitas mundificans" (TF, 423). "La realidad mundificante, como esencialmente existente que es, es ciertamente raíz del mundo y de su evolución, pero no es una parte ni física ni metafísica de él, sino una realidad propia en y por sí misma, distinta del mundo radicado y fundado en ella. Por esto es por lo que decimos que es una realidad transcendente. Y a esta realidad es a la que en primera aproximación llamamos Dios (pues para que lo fuera plenamente, como lo es en verdad, haría falta justificar su carácter personal y libre)" (TF, 423).

"Con ello podemos precisar la índole de esta transcendencia que la física reclama, no a pesar de la evolución, sino justamente al revés, para hacerla posible: es el carácter de una realidad transfísica que, fundamento de la evolución del Universo, no está afectada por ella, sino que es una realidad por sí misma distinta del Universo" (TF, 423).

La ciencia, pues, le plantea al hombre desde den-

tro de sí misma, cuestiones transcendentales, de modo parejo a lo que le sucedía a Kant (la ciencia moderna como origen de un análisis del "yo transcendental"), aunque en un sentido distinto. Para Kant el orden transcendental es el orden del hombre en cuanto sujeto, y para Zubiri el orden de la realidad en cuanto realidad.

Vengamos ya a nuestro caso. Queremos construir una Antropología médica. Y para ello hemos comenzado viendo su momento científico, los denominados "saberes médicos antropológicos" y "saberes médicos antropopatológicos". Su conocimiento y dominio es fundamental para la elaboración de la Antropología médica. Son necesarios, pero no suficientes. Es preciso transcender esos datos científicos, es decir, reflexionar metafísicamente, transcendentamente, y talitativamente en función transcendental, sobre ellos. Es decir, junto a la Antropología científico-médica ha de existir una Antropología metafísico-médica. Lo exige la misma gravedad de los problemas biológicos que la ciencia médica estudia. (318). Y precisamente en el momento metafísico o transcendental está la más peculiar aportación de la Antropología médica al conjunto de la Medicina.

En resumen. La ciencia médica, desde sí misma,

se plantea problemas que la trascienden. Comenzamos viendo un primer nivel de esa transcendencia: el nivel formal o lógico, de la lógica de razonamientos; en este sentido la Medicina postula formalmente en la Metamedicina. Un segundo nivel, más lógico gnoseológico, representado por la obra de Kant, exigía una segunda transcendencia, y postulaba por tanto la existencia de una medicina transcendental; es un nivel más elevado, correspondiente a la denominada por Zubiri, lógica de los principios. Existe, finalmente, un tercer nivel de transcendencia, que es rigurosamente metafísico, y que se fundamenta en lo que Zubiri llama lógica de la realidad; es el origen de la Antropología metafísico-médica, o de estudio del hombre enfermo en dimensión transcendente (319). Es ahora, después del análisis de estos tres modos de transcendencia, cuando podemos plantear el tema de las relaciones entre Antropología médica y Antropología filosófica.

2) La Antropología médica no puede relacionarse exclusivamente con la Antropología científica, con los saberes médicos antropológicos y antropopatológicos, sino que precisa también colocarse en perspectiva transcendental, y por tanto usufructuar el conocimiento del hombre en perspectiva transcendental o filosófica.

Pero, según acabamos de advertir, no hay una sola perspectiva transcendental, sino tres: la lógica, la gnosológica y la metafísica. De cada una de ellas se derivará, indudablemente, una imagen filosófica del hombre y, de modo consecuente, otra antropologicomédica. El momento filosófico o transcendental de la Antropología médica puede desarrollarse en la línea de la lógica de los razonamientos, de la lógica de principios o de la lógica de realidad. Nos interesan sobre todo las dos últimas. De aquí las respectivas cuestiones a que habremos de dar respuesta en el presente apartado: a) ¿Cómo se entenderá la Antropología médica desde la Antropología filosófica conceptiva u objetiva?; y b) ¿Qué Antropología médica dimanará de la consideración metafísica del hombre desde el plano de la lógica de la realidad?. La contestación a estos dos interrogantes dará cumplida respuesta al enunciado general de este apartado: Antropología médica y Antropología filosófica.

a) Desde la Antropología filosófica elaborada al modo conceptivo u objetivo, la Antropología médica se ha solido estructurar de dos modos muy distintos, coincidentes ambos en el exclusivo atenuamiento a la dimensión de "sentido", con menoscabo del momento de

realidad. Está, en primer lugar, el grupo de los que consideran que la perspectiva transcendental sobre la persona debe revolucionar el sentido de los datos de la ciencia, y replantear, por tanto, la estructura y contenido de la ciencia misma. En segundo lugar, hay el grupo de los que piensan que el momento filosófico y el momento científico son complementarios pero formalmente distintos, y que el intento de reforzar la ciencia no puede conducir más que a erradas interpretaciones, a falacias pseudocientíficas, escondida tras ropajes con visos de profundidad. O, dicho de otro modo, los que entienden que la Antropología filosófica conceptiva, y la médica de ella derivada, deben reformar la medicina en su momento científico, y unos segundos para quienes el momento filosófico conceptivo es complementario y preciso, pero formalmente distinto y sin posibilidad de cambiar la ciencia médica.

Esta clasificación, a pesar de su sencillez, o tal vez por ella, ayuda a entender las corrientes de la Antropología médica y, más concretamente, la utilización por éstas de los datos de la Antropología filosófica conceptiva. Veámoslo exponiendo sumariamente dos casos paradigmáticos. Como ejemplo del primer estilo, ciertas ideas de Ortega explañadas por Marías; y

para ilustrar el segundo, la obra del médico-filósofo Karl Jaspers.

Ortega dio en 1910, muy joven aún, su primera respuesta a qué es una enfermedad, en un intento por aplicar las ideas freudianas sobre la histeria al pueblo español. "Las almas de histéricos y neuróticos -dice Ortega- viven una vida discontinua, incompatible generalmente con el edificio de un ideario unificado y resistente; almas dispersas, cuya existencia es un nacer y morir a cada instante, menesterosas como efímeras, de condensar en esa vida instantánea toda su vitalidad. Almas inarticuladas que se expresan en interjecciones, porque ellas mismas lo son" (32). El histerismo así descrito es, para Ortega, el retrato vivo del pueblo español: desde esa pintura, dice, "se ve España como un paisaje de histerismo, de ese histerismo étnico que a veces se ha apoderado de todo un pueblo, que es acaso síntoma de un continente entero. Lo que llamamos Africa, las posturas africanas ante el universo, quizá no sea, a la postre, sino una postura histórica" (321).

La pintura es osada y el diagnóstico comprometedor. ¿Pueden acaso trasplantarse los conceptos médicos al campo social con tan desenfadada naturalidad? ¿Son

las "enfermedades sociales" auténticas enfermedades?. Ortega, que adivina la dificultad, intenta justificarla: "No se me oculta que al proyectar dos tipos clínicos de la patología individual como histeria y neurosis sobre la espiritualidad colectiva, dejan de ser enfermedades, en el sentido médico. Conste así. Pero se transforman en enfermedades, según un sentido histórico. Conste también" (322). Según esto, el concepto enfermedad puede tener un doble sentido: "médico" (enfermedad somática o psíquica o psicósomática, individual o biológica) e "histórico" (enfermedad como suceso biográfico individual o colectivo). No se busque en el párrafo indicación alguna sobre el modo de hallarse articulados esos dos modos o momentos de la "enfermedad". Tal juego ha de resolverse mediante los esquemas generales que sobre la articulación de "biografía" y "biología", "historia" y "naturaleza", se nos dan en la obra de Ortega, siempre menos precisos de lo que quisiéramos. De todos modos, y según la interpretación más autorizada, para Ortega el hombre tiene "naturaleza"; pero la tiene posesivamente de un modo histórico; la naturaleza se me da, se me aparece en mi biografía, como algo que yo tengo en mi vida, y con lo que hago esta misma vida. Solo así se entiende la expresión: "El

hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia" (323). La realidad radical es la vida. Mi naturaleza es una realidad radicada, precisamente, en mi vida.

En Ortega es preciso distinguir dos planos rigurosamente distintos: el metafísico y el filosófico.

La metafísica estudia la "realidad radical" que es la "vida humana": es la "estructura analítica de la vida humana", según la exposición de Marías (324). La filosofía se ocupa del análisis sistemático de las "realidades radicadas" en la vida en cuanto radicadas en ella, es decir, en la perspectiva metafísica de la vida humana. Entre otras están la sociedad (325), la historia (326), y el hombre (327). "La ~~tema~~ analítica de la vida humana no es antropología" (328). Es "la estructura empírica de la vida humana" (329).

La Antropología posee en Ortega, pues, un lugar específico. Como ha demostrado cumplidamente el Pintor Ramos, no se la entiende al modo de Scheler: la antropología como centro de la filosofía; ni el de Heidegger: antropología (análisis del Dasein) como "preontología". Para Ortega la antropología tiene un estatuto distinto y, en cierto modo, opuesto a ambos: el de "realidad radicada". El hombre tiene "naturaleza", pero esa naturaleza está "radicada" en la "vida". De aquí que toda

enfermedad, antes que fenómeno biológico, le sea biográfico, y antes que "causa" orgánica tenga "raiz" biográfica. "Cuando digo "raiz" no quiero decir causa, no pretendo determinar la etiología de las enfermedades mentales y decir que estas proceden de la idea que el sujeto tiene de sí mismo y no de una lesión cerebral o medular, por ejemplo. Quiero decir que la enfermedad como enfermedad, esto es, como algo que le pasa al hombre y constituye su "estar enfermo", no la mera determinación orgánica de su cuerpo, radica en lo fundamental en esa idea que el hombre tiene de sí propio" (330).

Un nuevo concepto de enfermedad, de orden "biográfico" (y no sólo "biológico") acaba de formularse. La auténtica enfermedad, una Patología rigurosa, ha de ir más allá de las "especies morbosas" tradicionales, que son biológicas pero no biográficas. "Ir los viernes a ver al psicoanalista o ser llevado un día dramático, después de un penoso consejo de familia, hace que (una afección psíquica) tenga dos realidades humanas completamente diferentes, que sea en rigor dos enfermedades incomparables, la misma "especie nosológica" descrita y caracterizada en un tratado de Psiquiatría" (331). La enfermedad es primariamente un

suceso biográfico y no sólo biológico. Desde ese nuevo concepto de enfermedad y especie morbosa hay que reestructurar toda la Patología, comenzando por aquella más primariamente biográfica, la Psiquiatría (332).

Claro es que tal postura no niega el "momento biológico" que toda enfermedad posee. Marías lo dice expresamente: "Podría tal vez pensarse que, al tomar el punto de vista de la filosofía, me he olvidado del cuerpo y he tratado de atribuir un carácter biográfico a la enfermedad, como si esta procediera solo del modo de sentirse el hombre en su vida, de las vicisitudes de ella, del drama que constituye. Nada más lejos de mí que semejante olvido. La enfermedad puede muy bien proceder de una alteración orgánica, incluso de un traumatismo exterior. Nada menos "biográfico"." (333). Lo que sucede es que el "momento biológico" es, en cuanto tal, secundario al "momento biográfico", que es, en última instancia, el que debería prevalecer en los tratados de Medicina. Con toda nitidez lo confiesa Marías en su Antropología Metafísica: "Se ha solido entender por "desequilibrado" el hombre que ha perdido el equilibrio biológico o psíquico, de un modo más adecuado, psicofísico. No es esta la forma primaria del desequilibrio, sino aquella que afecta al equilibrio biográfico,

el cual puede tener causa psicofísica, pero nunca se reduce a ella, y puede muy bien tener otras razones, directamente biográficas y con las que se ha tenido a no contar o a reducirlas a mecanismos. Al lado de la anormalidad biológica y de la psicósomática hay que poner la estrictamente biográfica -y esta, a su vez, individual o colectiva-, que no supone necesariamente la anormalidad de los "recursos" con los que el hombre hace su vida, y que habrá de ser, si no me engaño, el tema principal de lo que hoy se llama "psiquiatría", "patología psicósomática", psicoanálisis, y que algún día llegará a ser "biopsiquiatría", el estudio patológico de la vida humana en cuanto tal" (334). Pensar que lo biográfico no es simple "causa" de enfermedad, sino enfermedad en sí, es el error fundamental en que caen muchas de las antropologías al uso, que olvidan inmediatamente el carácter rigurosamente corporal que toda enfermedad posee, así como la necesidad de que, para su consideración científica, posea un contenido universal e intersubjetivo.

La doctrina de Ortega y Marías sobre la enfermedad sirve, espero, para caracterizar los principios rectores de toda la Antropología conceptiva médica, de los sistemas del primer grupo, los que consideran que

la filosofía debe reformar la Patología, y que la especie morbosa debe aislarse por pautas supracientíficas, filosóficas. En el entran, por otra parte, las práctica totalidad de los creadores y principales representantes de la denominada "medicina antropológica": Von Weizsäcker, Binswanger, Zutt, etc. En todos ellos existe la idea de que la enfermedad es formal, primaria y definitivamente algo "biográfico", es decir, transbiológico y transpsíquico. Por lo que no sólo deben buscarse etiologías y motivos personales de enfermar, sino que lo biográfico debe de ser también la norma nosotáxica y clasificatoria fundamental y el remedio terapéutico más primario. La vida (Dilthey), la existencia (Heidegger), la biografía (Ortega) serían las ideas rectoras de una rigurosa Patología y el auténtico medio de aislar las distintas enfermedades. La Medicina debe convertirse en "Biopsiquiatría". Este es el utópico proyecto de la denominada "Medicina antropológica", donde conquistas indudables y valiosas andan perdidas en el interior de un sistema descabellado. El intento de individuar "enfermedades del espíritu" (Geisteskrankheiten), aunque por tal se entienda el "espíritu objetivo", o de convertir al espíritu en elemento individuante de cualquier enfermedad es, como

tan certera como enérgicamente ha defendido Lain Entralgo, un puro disparate. Es convertir desde un principio y para siempre, la Antropología médica en una logomaquia o un caldo de cabezas, con desconocimiento y desprecio de las ciencias biológicas y psicológicas, y con unos pretenciosos intentos de reforma científica. Lo que sólo posee validez en el plano del sentido, intenta convertirse en esos autores en doctrina de la realidad. Esto, concretamente, es lo que sucede en toda la antropología orteguiana. Efectivamente, mi cuerpo es una realidad radicada en mi vida; es el cuerpo como "corporalidad" conceptiva o como "sentido" en mi vida. Pero la vida es un momento operativo de una estructura constitutiva previa, que es formalmente corpórea: es la "corporeidad", la "realidad" del cuerpo. El cuerpo tiene una "realidad" objetiva, objeto de las ciencias médicas y antropológicas; y además posee o adquiere un "sentido"conceptivo en mi vida. No haberlo considerado así es la tragedia de todas estas antropologías. El resultado no se hace esperar: la confusión de planos, y el intento de reformar la ciencia -en nuestro caso, la Patología- desde algo por definición transcientífico.

De aquí la novedad de una Antropología médica

elaborada desde el segundo punto conceptivo de vista. Si como ejemplo de mentalidad del primer grupo conceptivo pusimos la de Ortega, sea ahora la de Jaspers, filósofo que antes de serlo fue médico, y que nunca olvidó su condición de hombre de ciencia.

Jaspers ha expuesto sus ideas sobre Antropología médica, y sobre las relaciones de ésta con la Antropología filosófica, de un modo polémico, en abierta oposición a los autores del primer grupo, que son la mayoría. Tal crítica se halla, por ejemplo, en su trabajo "Arzt und Patient" (335), que, por otra parte, recoge ideas muy anteriores en su obra. La medicina antropológica, entendida al modo de los autores del primer grupo es, para Jaspers, una obra descarriada. Parten de un deficitario concepto de la ciencia, de la filosofía y de las relaciones entre ambas. "La filosofía actúa eficazmente en toda ciencia viva; la ciencia sin filosofía no es fructífera, no es verdadera, sino simplemente precisa (Nicht wahr, sondern nur richtig)" (336). Y aplicando esa forma a su modo de entender la Psicopatología escribe: "Sólo por el esclarecimiento de la relación de la comprensión psicológica (como medio de investigación empírica) y de la iluminación filosófica de la existencia (como medio de acceder a la

llamada a la libertad y al conjun de la transcendencia) puede nacer una psicopatología puramente científica, que llene toda su extensión posible y sin embargo no traapase sus límites" (337).

La ciencia no ha de mezclarse con la filosofía existencial, pero exige la transcendencia existencia desde dentro de sí misma. "El se humano es medium de interpretación metafísica, siente la existencia y lee en el Mundo las cifras de lo transcendente: pero todo rudimento de un lenguaje al respecto siempre indemos-trable (que filosóficamente puede ser de la más honda significación para el hombre), es heterogéneo de toda ciencia y enturbia la psicopatología científica" (338). "La psicopatología está contra la confusión de ciencia y filosofía, médico y redentor. Pero está igualmente contra el aislamiento que, en lugar de distinguir, de diferenciar, hace jugar a lo uno contra lo otro" (339).

La ciencia se limita a la objetividad, en sus tres momentos del Ser-ahí, la Conciencia y el Espíritu, fundamento de los tres niveles de la ciencia: la Natural, la Fenomenológica y la Comprensiva. Sólo la filosofía puede transcender de estos niveles al plano de la Existencia. "Lo abarcante es, o bien el ser que nosotros somos (en sus modos de Da-sein, Conciencia en general, espíritu y Existencia posible) o el ser en sí

por el que estamos rodeados (el Mundo y lo Transcendente)" (340).

El mundo es aquella parte del ser que nos rodea de la que el ser que nosotros somos forma parte. La parte del ser que somos que entra a constituir el mundo es el Ser-ahí, la Conciencia y el Espíritu. Todas ellas, en efecto, constituyen objetividades correlativas con el Mundo: el circummundo (objetividad del Ser-ahí), el objeto intencional (objetividad de la Conciencia) y las ideas objetivas (objetividad del Espíritu). A estas tres objetividades corresponden otros tantos tipos de conocimiento científico. Al circummundo se aplican las ciencias naturales (incluyendo la Psicología natural); al objeto intencional, la Fenomenología; a las ideas objetivas se referirá una especial actividad científica que aísla tipos ideales y los comprueba en la realidad: a este tipo pertenecerían los libros científicos de Jaspers, Psicopatología general y la Psicopatología de las concepciones del mundo. Por el contrario, la Transcendencia y la Existencia sólo pueden ser objeto de descripción iluminativa filosófica. La ciencia tiene que ver con el conocimiento objetivo. La filosofía tiene que ver con la fé. La Existencia, en efecto, no se enfrenta con

una objetividad; se relaciona directamente con la Transcendencia. La Transcendencia es porque nosotros somos Existencia. Esa Existencia, núcleo de nuestro ser, que se nos manifiesta solamente en los instantes excepcionales como fuente ilimitada de posibilidades o como libertad pura e inagotable.

Pués bien, la Medicina participa de los dos momentos, el objetivo o científico y el existencial. La ciencia médica se desarrolla como ciencia natural, como fenomenología y como ciencia comprensiva. Pero la enfermedad es además un "momento límite" en que se hace patente la Existencia; y la enfermedad es también "cifra" de la Transcendencia (341). Y lo filosófico de la medicina está precisamente en eso: que la enfermedad es "momento límite" en que se nos revela la Existencia, y "cifra" de la Transcendencia.

Los dos mundos, el científico y el filosófico, poseen para Jaspers, según vemos, una precisa articulación que, cuando se desconoce, origina nefasta "confusión" (342). Consiste esta, fundamentalmente, en el intento de convertir "el pensamiento filosófico en supuesto saber objetivo (científico) acerca de algo" (343). Esto es lo que, según Jaspers, han intentado Von Weiz-

säcker y tantos más. Frente al sano intento de hacer que la ciencia se abra a un saber que la trasciende, la filosofía, que por tanto es entendida como ajena en cierto modo al porvenir de la ciencia, el de pensar que la ciencia debe ser reformada a base de doctrinas extracientíficas, filosóficas. Para él es un error científico utilizar las ideas filosófico-existenciales como medio de conocimiento psicopatológico (y en general científico) y elevarlas a la condición de elementos de la psicopatología misma (344). La posición ha de ser muy otra: "interrogar científicamente la esencia del hombre desde el arraigo existencial" (345), donde esa exigencia de arraigo trascendente va dirigida "al investigador, no al método y al contenido de la investigación" (346).

Y termina Jaspers con esta condenación de la medicina falsamente filosofante: "Los escritos de los autores que aplicaron esa ontología a la psicopatología, me parecen en verdad rozar siempre algo filosóficamente esencial, pero para tratar esto como objetivo y sabido y como un algo conocido, con lo cual la filosofía es perdida y no se ha ganado absolutamente en conocimiento real. Me parece a veces que se produce un teologizar y un filosofar de corto alcance, que se

malentendiendo en un algo presuntamente conocido. Lo que echo de menos en ello es la falta de reacción decisiva ante las ideas y métodos que recubren filosóficamente al ser humano, lo destruyen, incluso lo excluyen, en una palabra, ante el "diablo" de la psicología" (347). Indudablemente Jaspers estaba pensando, al escribir es te párrafo, en Viktor von Weizsäcker.

En resumen, La Antropología médica, como doctrina sobre el hombre enfermo fundada en consideraciones metafísicas conceptivas, ha entendido de dos modos distintos el problema de las relaciones entre el pensamiento filosófico sobre la enfermedad humana y su trato científico: de modo "inclusivo" y de modo "completivo"; es decir, como "fusión" o "confusión", o como estructura formal en dos momentos: el científico y el filosófico. El representante médico principal del primer modo de entender la medicina es Viktor von Weizsäcker, y el del segundo Karl Jaspers. Y bien puede decirse que la práctica totalidad de la Antropología médica se ha desarrollado, en su corta historia, entre estos dos polos. ¿Pero no tienen ambos algo en común que los hace formalmente insuficientes?. ¿No usufructúan el mismo órgano lógico, la "lógica de principios"? ¿No se desarrollan en un plano "conceptivo" en vez de "real"? ¿No en-

tienden ambos por filosofía el análisis del sentido, ya al modo neokantiano de las Kulturwissenschaften (Von Weizsäcker), ya en el fenomenológico del sentido de la Existencia (Jaspers)? ¿Y no es esto absolutamente defectuoso? Es lo que trataremos de ver a continuación.

b) A lo largo de la historia, el término "persona" ha recibido distintos contenidos semánticos que sintéticamente fueron analizados en el primer capítulo. La persona puede entenderse como "yo moral" (Kant), "espíritu" (Scheler) "Dasein" (Heidegger), "Existencia" (Jaspers), "vida humana" (Ortega), "sustantividad en propiedad" (Zubiri). De cada uno de estos planteamientos surge, evidentemente, una Antropología médica distinta. Sin violentar mucho la realidad, todos pueden ser reducidos a dos grandes grupos: los que intentan entender la persona desde una perspectiva puramente "conceptiva", y aquellos otros que tratan de llegar a su estructura y dinámica "real", dicho desde la perspectiva conquistada páginas atrás: los que han transcendido el nivel científico desde el plano de la lógica de los principios, y por tanto han intentado realizar, ya de modo "inclusivo", ya "completivo", una Ciencia transcendental del hom-

bre, que en el fondo no accede rigurosamente a una con-
sideración metafísica de la persona, sino sólo gnoseo-
lógica, y el intento de transcender los datos científi-
cos desde la rigurosa perpectiva metafísica en que nos
instala la lógica de la realidad, y de construir, por
tanto, una auténtica Antropología metafísica. Los
primeros usan un órgano lógico perfectamente estable-
cido, la denominada lógica de los principios, que nos
da conceptos objetivos sobre las realidades y defini-
ciones por género próximo y diferencia específica.
Los segundos, la lógica de la realidad: el intento de
estudiar la realidad humana en su auténtica sistantivi-
dad, sin objetivar o sustantivar momentos que no co-
rresponden al ser humano de modo primariamente constitu-
tivo, sino operativo; el "yo", la "conciencia", el "es-
píritu", la "vida", la "existencia", el "Dasein", etc.
En el primer grupo estarían comprendidos los análisis
que del hombre han realizado Kant, Scheler, Heidegger,
Jaspers, Ortega, etc. El segundo nivel es aquel en
que se ha instalado vigorosa y rigurosamente Xavier
Zubiri.

La Antropología médica ha usufructuado sólo el
primero de estos modos de entender filosóficamente al
hombre: de un modo conceptivo, operativo, desde el ex

clusivo punto de vista de la lógica de principios, es decir, del "sentido". Las discusiones entre Von Weizsäcker y Jaspers giran en torno al sentico: el primero lo somete a una objetivación que, para Jaspers, constituye ya una pérdida irreparable de sentido. El sentido de la enfermedad podrá ser esencial para la estructuración de la Patología científica, como pretenden, cada uno a su modo, Marías y Von Weizsäcker, o trascenderla formalmente, como opina Jaspers. Pero, se pregunta Zubiri, ¿no será metafísicamente previo el análisis de la "realidad" al del "sentido", de lo "constitutivo" a lo "operativo", del hombre como "cosa-realidad" a su análisis como "cosa-sentido"? ¿Y no será preciso analizar en perspectiva metafísica, antes que el sentido de la enfermedad, la posible realidad metafísica de la enfermedad humana?

La Antropología metafísica, según Zubiri, es el estudio del hombre desde la perspectiva metafísica de la estructura y la dinámica de la realidad. Es, como ya vimos, una perspectiva transcendental, en el sentido zubiriano de este término. La Antropología científica estudiará el momento talitativo del ser humano. Y la Antropología filosófica el momento transcendental y el momento talitativo en función transcendental.

La Antropología médica poseerá, pues, dos momentos, el talitativo, estudiado por la Antropología científicomédica, y el transcendental, estudiado por la Antropología metafísicomédica. Y esta Antropología médica transcendental consta de dos momentos, el del estudio del hombre como "cosa-realidad", y el de su consideración como "cosa-sentido". Desdichadamente, este es el único que se ha tenido en cuenta en las Antropologías médicas realizadas hasta el momento, con lo que la fundamentación metafísica ha sido en extremo deficiente, y su aplicación a la Medicina parcial, cuando no formalmente errónea. Superar en lo posible esa parcialidad, o al menos comenzar la reflexión en tal sentido, constituye el objeto de todo trabajo realizado en esta tesis.

El hombre es una sustantividad formal y primariamente personal, cuyos elementos constitutivos son psicofísicos. En un primario momento constitutivo, y radicalmente, la enfermedad es alteración del cuerpo. La enfermedad psíquica consiste también en una alteración del cuerpo (lo psíquico es sólo, o causa o consecuencia de esa alteración). Sólo el elemento personal es irreducible a la corporeidad. Pero si la enfermedad puede y debe ser calificada como tal, es porque prime-

ramente es una "alteración del cuerpo", como ya dijera Galeno. La "ciencia" médica no puede ser "biografía", sino "somapatología". El momento personal no es científico" y no puede ser utilizado para reformas científicas. ¿Acaso no es sabido desde la filosofía clásica que todo conocimiento de lo singular no es "científico"? Sin duda que este aforismo hoy es problemático, pero si en algún punto es y será siempre indudable es en el de la intimidad personal. Refiriendo a esa intimidad, individuum est ineffabile, y de él, por tanto, non est scientia. El momento personal de la enfermedad es metafísico. No entenderlo así ha conducido, por parte de los "patólogos antropológicos", a un desprecio y desconocimiento de la Patología científica y a unos intentos de reforma carentes de todo fundamento.

Si la filosofía, la Antropología médica en cuanto filosófica, es necesaria a la Medicina, no es para reformarla como ciencia, sino para mejorarla dotándola de lo que en sí ya posee, un momento transcendental. Frente a los que afirman ser lo somático y lo psíquico sólo causas de enfermedad, y no enfermedades en sí mismas puesto que éstas son formalmente biográficas, hay que decir que toda enfermedad es única y radicalmente somática, y que lo psíquico y lo personal sólo pueden actuar como causas y como consecuencias. Y que entre

estos dos motivos hay profunda diferencia. Lo psíquico es objeto de tratamiento "científico", como sabemos desde Freud, y por tanto comprensible desde pautas universales. Pero lo personal es rigurosamente propio e individual. Es el momento metafísico del acto médico.

3) Durante muchos siglos después de la venida de Cristo, la teología no ha existido como disciplina "científica". Sólo hacia el siglo XIII comienza a constituirse la teología como ciencia, en un lento proceso cuyas primeras formulaciones maduras está ahora comenzando a florecer. Nada de extraño, pues, que sean nuestros días los que han dado luz a la primera "Antropología teológica".

Esto no quiere decir que el pensamiento preteológico de los trece primeros siglos no sea importante, y más en nuestro tema. Aunque su importancia no consiste primariamente, como con harta frecuencia suele afirmarse, en la elaboración del concepto de "persona", sino en la afirmación, tajante y exclusiva, de que el hombre es imagen de Dios y hermano de Cristo y que posee, por tanto, valor de todo punto supranatural, absoluto, infinito. Sí, también elaboraron estos santos Padres el concepto de persona en las disputas trinitarias y cristológicas, y Nicea y Calcedonia son dos momentos

históricos de la antropología. Pero la idea de "persona" que allí se pergeñó no se predicaba unívocamente del hombre, sino sólo de Dios, "Ejemplar" y "modelo" de la persona humana, que era concebida más como "signo" que como "realidad". Así razona la práctica totalidad de la teología de los doce primeros siglos del cristianismo. Fundamentalmente platónica y ejemplarista, sólo entendió la realidad de las cosas creadas y por tanto también la realidad del hombre, como símbolo (huella, imagen, semejanza) trinitario. Tal es, el punto de vista de San Buenaventura, ya en el siglo XIII. "San Buenaventura se mueve en un mundo de puro y universal simbolismo: todo es rastro, huella, presencia de la Trinidad creante y conservante" (348). Desde esta perspectiva el hombre no es "propiamente" persona, sino sólo de modo especular y analógico; la persona auténtica es Dios, la Trinidad, y el hombre sólo es "imagen" de ella: "Vita aeterna haec est ut spiritus rationalis, qui manat a Trinitate et est imago Trinitatis per memoriam, intelligentiam et voluntatem redeat in beatissimam Trinitatem" (349).

Esta teología tiene un valor, el de la radical transcendencia metafísica (Ser) y mística (Dios-Trinidad) (350). Pero posee también un defecto, su defi-

científica formulación científica, el ser una "teología inmadura" (351). A remediar este problema y hacer de la teología un saber rigurosamente científico vino el aristotelismo, sobre todo en la obra de Santo Tomás de Aquino. Para Santo Tomás la teología ejemplarista anterior, "si bien sugiere e ilumina capas profundas de la realidad, no las apresa en su consistencia ni las explica en sus estructuras. Para él es un estadio no diríamos totalmente preteológico, pero sí previo a una teología que se quiere considerar ciencia en el rigor aristotélico de la palabra" (352). "Teología, en sentido estricto, sólo podía surgir allí donde la palabra revelada fuese conocida en el ámbito de una concepción filosófica universal, es decir, donde una comprensión de la revelación sea explicada metódica y conceptualmente actúa dentro del ámbito de la misma revelación. Esto ocurrió en el encuentro medieval -y, especialmente, tomasiano- de la revelación con el pensamiento griego. A través del diálogo con esta filosofía de alto nivel, la doctrina salvífica cristiana alcanzó, por vez primera, una configuración compacta, se hizo teología, y teología en su sentido más estricto: comprensión de la revelación de un sistema racional conceptual

mente clarificado. En este sentido, los grandes padres no son todavía propiamente teólogos; lo cual no va necesariamente en detrimento de ellos, si se considera debidamente la relación entre reflexión e "inmediatez". Tampoco el medievo pretomasiano ofrece aún este carácter estrictamente teológico; sin que, por ello, se niegue la importancia de los pensadores de esa época para la maduración de la auto-comprensión teológica del cristianismo; es posible, incluso, que algunos principios genuinos establecidos por las figuras más tempranas del pensamiento medieval volvieran a quedar oscurecidos en la alta escolástica posterior. Sin embargo, Tomás es el personaje histórico, no único pero sí preponderante, en cuya obra la revelación se clarificó por vez primera metódicamente con una concepción del ser y, en este sentido, se hizo teología" (353).

En cierto modo puede decirse, por consiguiente, que la "teología" como ciencia -no lo que Zubiri llama "dimensión teologal"- del hombre, comienza con Santo Tomás. Para él "todos (los seres) son creados conforme a la idea divina previa, pero no todos proceden como vestigios reveladores. Todos son semejanzas divinas en cuanto participaciones, pero no todos brotan de él en su formalidad misma como semejanzas expresivas.

Son antes que significan, consisten antes que vales.
Res antes que signa. Es más, las criaturas racionales proceden no tanto como semejantes, cuanto posibilidades y necesidades de esa semejanza que se constituye así más que en posesión actual en meta futura, no por tanto del orden eficiente sino del orden final. Las cosas no son presencia y transparencia de Dios: son efectos necesitados todos de una causa y de un fin, que les es distante y al que siempre natural o voluntariamente tienden. En antropología significa todo esto que el hombre ha sido creado por Dios a su semejanza con capacidad y necesidad de asumir como tarea personal eso que es una posesión óntico-dinámica" (354).

Se da en la teología tomasiana, pues, por influencia de la lógica y filosofía aristotélica, una desmitización del ropaje simbólico anterior y un comienzo de constitución rigurosa de la teología como "ciencia". Ciencia que se constituye conforme a los preceptos aristotélicos, pero en la que el mensaje bíblico obliga a buscar una nueva "forma", que trasciende radicalmente la aristotélica. En Tomás existe un "alma" (355), un espíritu (356), una formalidad o "Denkform" (357), distintos de la aristotélica; bíblica y cristiana.

¿En qué consiste, más exactamente, esta "formalidad"? Con Santo Tomás, dice Metz, "la doctrina salvífica cristiana -que es lo único que, en último término, importa a Tomás-, recibe, por primera vez, su configuración compacta y filosóficamente sistemática. Se hace "teología", en el sentido estricto de la palabra, es decir, una doctrina salvífica explicada conceptualmente y estructurada reflejamente. Ahora bien, este pensamiento que transforma sistemáticamente el mensaje cristiano, en teología no es simple metafísica griega. Y tampoco es, en realidad, un pensamiento compuesto de elementos griegos y bíblicos sino un modo de pensar absolutamente nuevo... Es en pensamiento tomasiano -máxima expresión de este encuentro original entre el logos del cristiano... y la filosofía griega- asoma ya (claro que fundamentalmente envuelto en formulaciones y categorías griegas) el genuino nuevo punto de arranque conceptual que se reconoce en seguida siempre que este pensamiento tomasiano es interpretado no sólo de manera retrospectiva aristotélica sino, a la vez, "hacia adelante" (de cara a la época moderna)" (358).

¿Cuál es la novedad de Tomás? Metz lo enuncia en forma de tesis frente al pensamiento griego: "El

pensamiento griego es antropocéntrico en cuanto al contenido, o sea, ónticamente, respecto a la jerarquía de los seres (antropocentrismo material); pero es cosmocéntrico-objetivista en cuanto a la forma, o sea, ontológicamente, respecto a la concepción del ser (cosmocentrismo formal). El pensamiento tomasiano, en cambio, es teocéntrico en cuanto al contenido, o sea, ónticamente respecto a la jerarquía de los seres (teocentrismo material); pero es antropocéntrico en cuanto a la forma, o sea, ontológicamente, respecto a la concepción del ser y, por tanto, se rige por el modo de ser propio del hombre, por la "subjetividad" (antropocentrismo formal)" (359).

Tal es la novedad de Tomás. Frente al teocentrismo total de la teología anterior, Tomás postula un teocentrismo "material" y un antropocentrismo "formal" que constituyen, respectivamente, el momento "científico" y el momento "transcendental" de la teología.

Este cambio es de importantes consecuencias antropológicas. El hombre ya no es sólo persona por semejanza con Dios, como es la teología ejemplarista anterior, sino que comienza a serlo de un modo formal, transcendental. Es decir, no de forma meramente "óntica", sino formalmente "ontológica". "La forma del pen-

samiento o la concepción del ser se refiere a aquella idea apriorista del ser a partir de la cual se establecen todas las características relativas al contenido (ónticas) de los seres; o a aquella idea en la cual y a partir de la cual todos los seres se manifiestan en su dimensión óntica" (360).

En una visión "cosmocéntrica" como la griega el hombre es un ente más dentro de la dimensión óntica de la realidad. En otra "teocéntrica" como la ejemplarista, el hombre consiste en ser "imagen" de Dios. Finalmente, en una tercera "antropocéntrica", como la que se inicia con Santo Tomás y llega a madurez en nuestros días, el hombre es el ser al que todos los seres se manifiestan en su dimensión óntica; es decir es el logos del ser, el "pastor del ser", la realidad primariamente onto-lógica, el apriori para la manifestación de todo otro ser, aún del divino.

Con esto el problema del hombre, la Antropología, empieza a tomar rigurosa dimensión, algo imposible en las concepciones "cosmocéntrica" y "teocéntrica". En la forma mentis antropocéntrica tomasiana "el arquetipo que rige la concepción del ser es el modo de ser propio del hombre, la subjetividad; todos los demás

modos de ser como, por ejemplo, el del mundo, son entendidos derivadamente, es decir, a partir de este modelo de la concepción del ser" (361).

Desde esta dimensión antropológica, la ontología y la teología adquieren nueva perspectiva. "La subjetividad del pensamiento o del hombre, que se caracteriza por ese pensamiento, queda instalada en su original categoría ontológica; se convierte en el lugar fundamental de la manifestación del ser; el pensamiento se revela como una especie de actualización del ser. De ahí que la revelación del hombre con el ser incluya necesariamente una relación consigo mismo, una reflexión sobre sí mismo; la investigación pensante del ser es una autoinvestigación del hombre pensante. Y, en este sentido, podemos continuar afirmando: la ontología es antropología. La antropología, vista así, no es una caprichosa disciplina especial de la ontología, sino, en cierto sentido, la totalidad de la ontología. La teología no quedará excluida de una tal "ontología antropológica" sino que estaría presente como la articulación de esa transcendencia por la que el ser humano se auto-transciende permanentemente en su relación consigo mismo" (362).

Por supuesto, este "giro antropológico trascen-

dental", típico de la mentalidad moderna secularizada, en Santo Tomás no hace sino despuntar. "En Tomás sólo se dan los primeros pasos de ese proceso transcendental de la concepción antropocéntrica del ser. Prácticamente, falta toda deducción transcendental de las categorías: Tomás, en la definición material del ser, quedó excesivamente aferrado al esquema griego-aristotélico. Nos referimos brevemente -y sin ninguna pretensión de exhaustividad- al pensamiento transcendental que, al menos implícitamente, se da en Tomás. La concepción transcendental del ser no se elaboró de manera consecuente hasta la época moderna, sobre todo en Kant" (363).

Si en Santo Tomás se da un pensamiento antropológico transcendental, este no es evidente por sí mismo, ya que no ha podido ser descubierto más que desde el nivel intelectual e histórico del siglo XX. De modo "explícito", en la teología clásica medieval, aún en la tomasiana, no puede hablarse de "pensamiento antropológico" ni de "antropología teológica". La Antropología, históricamente, sucede a la Teología. ¿Querrá esto decir que "es el fin de" la teología, que es la "antiteología"? Así lo entendieron muchos, a la cabeza de todos Feuerbach (364). La Antropología como

negación de la teología es una postura muy extendida en el siglo XIX. En el XX el punto de vista es muy distinto, y consiste en pensar que el "giro coperniano" que originó la antropología transcendental, debe reflejarse en teología, y que, por tanto, se impone un "giro coperniano" teológico; es decir, una "Antropología teológica" explícita y no meramente implícita como la que Metz descubre en Santo Tomás. Karl Ran-ner, pionero del giro antropológico de la teología, lo ha expuesto con palmaria nitidez. "En tiempos pasados apenas si se reflexionó en el problema de la relación (de la Antropología teológica y la Teología). A la hora de mostrar que Cristo es un verdadero hombre, ya se sabía qué es "hombre". A lo más que se llegaba en la cristología era a pensar qué no incluye esta afirmación en Cristo. Más en concreto, se tenía la conciencia de que Cristo es hombre de "modo ideal", y que es, por consiguiente, prototipo para el hombre, y modelo ideal para una antropología teológica". (365). Hizo falta el "giro copernicano" del pensamiento moderno, la secularización de la idea teológica de persona y la aparición de la antropología filosófica en el mundo moderno, para que, en su seguimiento, fuera po-sible una "antropología teológica".

La "antropología teológica" explícita surgió cuando un grupo de teólogos de nuestros días pensaron que la teología, si quiere ser actual y exigente, ha de elaborarse desde la filosofía "moderna", es decir, la que va a Descartes a Husserl. Filosofía que, si puede ser calificada por algún adjetivo es, sin duda, el de "transcendental", siempre que esta transcendentalidad no se entienda al modo escolástico, sino referida al "yo"; es filosofía del "yo transcendental" o, en cierto sentido, "antropología transcendental".

De aquí parte la antropología transcendental teológica. "No hay duda de que sea lo que sea lo que se ha hecho hasta ahora, la situación actual exige en teología el método y el planteamiento antropológico transcendental. La gran filosofía occidental seguirá siempre en evolución y la teología tendrá siempre que aprender de ella. Pero esto no cambia en nada el hecho de que una teología actual no puede ni debe retroceder a estadios previos a la auto-comprensión humana elaborada en la filosofía a impulsos del giro antropológico transcendental de Descartes, Kant, el idealismo y la actual filosofía existencial. Es cierto que esta filosofía es en un sentido acristiana, en cuanto que (salvo excepciones) cultiva una filosofía trans

cendental del sujeto autónomo, cuya subjetividad se cierra a la experiencia transcendental, y que el sujeto mismo se ve a sí mismo como punto de referencia permanente original y terminal. Pero esta misma filosofía es en otro sentido cristiana (más de lo que pensaron sus críticos tradicionales en la filosofía escolástica de la Edad Moderna), puesto que, en una comprensión cristiana radical, el hombre no es un elemento más en un cosmos de cosas, sujeto al sistema de coordenadas de conceptos ónticos construido desde ahí, sino el sujeto cuya libertad subjetiva depende el destino de la realidad; de lo contrario, la historia de la salvación y de la no salvación no podría tener relevancia mundana" (366).

Sólo desde una filosofía del "sujeto transcendental", del "yo transcendental" (en última instancia, toda la que va desde Descartes a Husserl), ha nacido históricamente la Antropología Filosófica; y sólo cuando se hace teología en esta perspectiva transcendental y antropológica, tiene sentido hablar de Antropología teológica. Esta antropología, por otra parte, no es un "añadido" a la estructura "natural" del hombre, sino algo exigido desde su misma estructura transcendental. "Una gran parte de las afirmaciones antropológicas (resurrección, gracia divinizante) sólo son

posibles si existe una cristología" (367). "Es evidente que esas afirmaciones de la antropología teológica, que dan a las demás afirmaciones sobre el hombre todo su alcance y toda su hondura, han de entenderse objetivamente como efecto del acontecimiento Cristo (lo cual quiere decir más que una relación meramente "meritoria") y subjetivamente como consecuencia de la cristología" (368). De lo que se deduce que la cristología, y la teología en general, son momentos intrínsecos y constitutivos de una antropología transcendental, y no menos añadidos, como se pensaba frecuentemente en la teología tradicional.

¿Cómo se definiría "teológicamente" el hombre desde esta perspectiva?. Rahner responde rotundamente: "La definición primigenia del hombre es: lo no Dios que puede ser autoexteriorización de Dios y posible hermano de Dios" (369). Esta definición se justifica en la cristología. "Si el Logos se hace hombre, esta afirmación no la ha entendido quien conciba la encarnación únicamente como "asunción" de una realidad que no tiene relación intrínseca ninguna con el asumente y que, por tanto, pudiera ser sustituida por cualquier otra cosa. No se comprende correctamente qué es la encarnación si no se comprende que la humanidad de Cristo no es únicamente el instrumento extrínseco de que se sirve para manifestarse un Dios que sigue siendo invisi-

ble; que la humanidad de Cristo es aquello en lo que Dios mismo se convierte (sin dejar de ser Dios) al exteriorizarse a sí mismo en la dimensión de lo que no es él, de lo no divino. Es claro que Dios podría crear un mundo sin encarnación, pero con esta afirmación es compatible afirmar que la posibilidad de la creación radica en la posibilidad más radical de la autoexteriorización de Dios" (370). El hombre, teológicamente considerado, es lo no Dios que puede ser autoexteriorización de Dios. Y, por tanto, "la humanidad que existe realmente ha sido de hecho creada porque Dios (como amor que es) ha querido decirse en el Logos en el vacío de la creatutidad y porque esta expresividad del Logos es precisamente su humanidad; de modo que la posibilidad de ser creado el hombre es un momento intrínseco de la posibilidad de que el Logos libremente exprese, y así toda la humanidad es (de hecho) pensada y querida como contexto de esa expresión. Por tanto, sólo en Cristo se afirma absolutamente al hombre y sólo en Cristo se da al hombre la posibilidad de aceptar su ser con todo lo que esto implica, puesto que al ser aceptado incondicionalmente tal como es en realidad, es a Dios mismo a quien acepta. Por tanto, sólo en Cristo llega el hombre definitivamente a su

salvación absoluta y sólo así llega absolutamente a sí mismo; sólo en Cristo se le revela al hombre su propio ser (aunque con misterio, dada la orientación radical hacia el misterio absoluto de Dios). Pero este misterio se revela en Cristo con misterio de amor y cercanía absolutos: de ahí que el misterio que nosotros somos se haga accesible en su infinitud" (317).

Toda la teología debe construirse desde un punto de vista antropológico transcendental. "Hoy la cristología óntica (a pesar de toda su validez permanente) necesita urgentemente ser traducida a una cristología ontológica, es decir, a una cristología que ya en el primer intento de conceptualización conside la naturaleza que ha de ser asumida no como un algo material, sino como espiritualidad transcendental; dado que esencia y ser del hombre significan autodonación y transcendencia, la unidad sustancial con el Logos debe ser expresable en las categorías de autodonación y transcendencia, si se quiere que lo significado con la unión hipostática quede a salvo de una falsa interpretación mitológica. Toda la teología requiere este giro antropológico transcendental" (372). El punto álgido lo representa la cristología. "La cristología es la reproducción superadora y radical de la antropología. Según eso, posincarnatoria-

mente, la antropología ha de interpretarse siempre como cristología deficiente, y la cristología, como origen y término de la antropología, puesto que en Jesús se ha manifestado y se ha hecho realidad insuperable qué y quién es el hombre" (373).

Una teología antropológica encuentra en la cristología su punto culminante. Algunos tratados clásicamente personalistas, sin embargo, pierden sorprendentemente este carácter al ser revisados desde la antropología transcendental elaborada por la filosofía moderna. Así el tratado de Deo trino. El concepto de "persona" ha sufrido con posterioridad al Renacimiento tales vicisitudes, que hoy quizá no sea el más apropiado para hablar de la trinidad. "Su historia hasta llegar a ser aplicado al dogma trinitario nos muestra que su sentido y la posibilidad de ser utilizado en este dogma no es algo de por sí evidente. Pero, además, el concepto de "persona" ha seguido teniendo una historia ulterior incluso después de haber sido incorporado al pensamiento dogmático y al dogma de la Iglesia; y así, ese término ha adquirido otras posibilidades de significación a las que no cabe vincular el concepto dentro de la formulación dogmática" (374). El concepto de persona elaborado por la filosofía moderna es tan distinto del clásico, que Rahner propone eliminar, o al menos restringir, el uso de esa palabra en el

tratado que, hace tantos siglos, le dio a luz. En la Edad Media, la "divinización" del concepto de persona impidió el nacimiento de la Antropología, pues tal concepto se decía sólo propiamente de Dios. En el mundo moderno, la "humanización" del concepto de persona acaba haciéndole impropio para Dios. "Mientras que antiguamente "persona" se refería in recto únicamente a la subsistencia distinta (subsistens distinctum), designando solamente in obliquo a la natura rationalis (de acuerdo con el pensamiento objetivo griego), gracias al "giro antropocéntrico" de la Edad Moderna el elemento espiritual y subjetivo se ha convertido en lo que significa in recto el concepto profano de persona" (375). Esto hace problemático el seguir hablando hoy de "tres personas" a propósito de Dios. Hoy habría que decir: la "persona" única (en Dios) es Dios existiendo y saliendo a nuestro encuentro en tres "formas distintas de subsistencia" (376). "Hablar de las "formas distintas de subsistencia" o de Dios en tres formas distintas de subsistencia tiene más ventajas que hablar de personas. "Tres personas" no indican de suyo nada sobre la unidad de esas tres personas, y esa unidad tiene que añadirse al mismo tiempo desde fuera a la denominación "tres personas". En cambio, "forma" nos abre al menos de suyo la perspectiva

de que es posible que el mismo Dios, distinto en una triple forma, sea concretamente "tripersonal", o que, a la inversa, la "tripersonalidad" incluya la unidad del mismo Dios" (377). En Dios habría una persona con tres "formas distintas de subsistencia", o personalidades, aunque esta última denominación Rahner la considera poco acertada, por inducir a equívoco con la idea de "personalidad psicológica".

En resumen. Durante muchos siglos, no menos de doce, el pensamiento cristiano entiende e interpreta la revelación de un modo precientífico, simbólico y ejemplarista, en el que el concepto de persona se aplica sólo propiamente de Dios, respecto al cual la persona humana tiene la categoría de "imagen". Con la irrupción del aristotelismo en el siglo XIII, se inicia un nuevo momento, ya formalmente teológico y científico, en el que, según Metz, es posible descubrir rasgos, al menos implícitos, de una forma mentis antropológica transcendental. Con todo, esa forma, elaborada por la filosofía moderna, no ha entrado de modo riguroso en teología hasta el siglo XX, sobre todo en la obra de Rahner. Ha nacido así la Antropología teológica, que intenta fundar toda la teología en un método antropológico transcendental, y que llega a su plenitud en la cristología ontológica. El

hombre ya no es sólo persona (Antropología filosófica), sino también y por lo mismo, "hermano de Cristo" (Antropología teológica). Este es, en síntesis el estado actual de la cuestión.

Estado que no puede por menos de presentarse, aún a sus mismos fundadores -tal es el caso de Metz-, como formalmente problemático. Y ello por varias razones.

En primer lugar, por su fundamentación en la filosofía moderna, que con ser de todo punto loable, no puede por menos de parecer insuficiente, toda vez que la filosofía de la persona ha seguido avanzando, como sucede en el autor que hasta ahora nos ha servido de guía: Xavier Zubiri. Pienso que desde su filosofía podrían resolverse algunas paradojas intrínsecas a la actual antropología teológica. La más importante de ellas, es sin duda, la idea del orden transcendental. El concepto de "transcendental" de la filosofía moderna es insuficiente (cf. SE, 373-383). Y la fiebre "transcendentalista" de los teólogos antropológicos es muy problemática, porque no se constituye tras un minucioso análisis "talitativo" fundado en el estudio de los datos científicos (de los datos científicos sobre la realidad en general y, más concretamente, los datos científicos sobre la revelación, en el más amplio sentido de este vocablo). Porque no hay una clara distinción entre el momento talitativo y

el transcendental, nuestros autores no llegan en ningún momento a perfilar completamente la diferencia entre una "Antropología teológica" y una "Antropología teologal" y, más básicamente, entre el orden "teológico" y el "teologal". Esto nos lleva a un segundo punto de crítica, no ya de orden filosófico, sino teológico.

Teología es el logos del Theós (378). Pero aquí la palabra "logos" puede poseer una doble y complementaria acepción. Está, en primer lugar, el logos de la realidad revelante y revelada, es decir, el logos constitutivo de la revelación misma; "el logos de Dios revelado para el hombre y su vida. La revelación, en efecto, no es sólo, ni en primera línea, revelación de una doctrina, sino incorporación de Dios mismo a la realidad humana, una incorporación que culmina en la Encarnación. Y, recíprocamente, es Cristo quien como Verbo encarnado en un hombre físicamente real, nos revela con su vida entera (enseñanzas y obras) a Dios mismo. Cristo y Dios revelado en El por encarnación son una realidad que forma parte de la historia; y es en esta realidad en la que adquiere no sólo su sentido y su valor, sino su realidad, el hombre religioso y su vida" (379). Teología es, en este primer sentido, el logos de esta realidad revelante y revelada. Es lo que Zubiri ha denominado momen-

to teologal, una de las dimensiones formales del ser de todo hombre.

Pero ese logos puede tener un segundo sentido: el logos humano en cuanto indagador de la revelación. "Es ciertamente un movimiento de la mente hacia un Dios revelador, pero hacia un Dios que está ya dado al hombre, el cual se halla arrastrado por El en ese acto y estado que es la fe. Entonces el itinerario no es tanto un camino hacia Dios sino un camino en Dios hacia su interna desvelación e inteligibilidad. Más que la marcha del hombre hacia Dios, es el trazado de la penetración de Dios en la mente humana; un esfuerzo activo de la mente para que se ilumine cada vez más un Dios ya abierto a ella. Y este itinerario es el logos específicamente teológico, un logos humano realmente distinto del logos constitutivo de la revelación misma" (380). Es el logos rigurosamente científico de la teología, o momento teológico de ésta, que ha de elaborarse lenta y trabajosamente, no sólo con ayuda de los saberes filosóficos, sino también con la de los científicos, ya que "no es la filosofía la que detenta la ratio deitatis sino que la poseen igualmente la arqueología, la historia antigua, la crítica y exégesis bíblicas, la historia de la Iglesia, la historia de los dogmas; la patrología, la his-

toria de las religiones, la antropología, la sociología, la cosmología, etc., etc." (381).

Por tanto, el hombre tiene constitutivamente una dimensión divina o teologal, fundamento último de todos los problemas y actitudes de su relación con Dios. El ser humano es constitutivamente teologal. Pero en esta su teologalidad se inscribe de hecho un "mensaje", la Revelación, que precisa no sólo ser vivido de un modo teologal, sino también ser analizado con los instrumentos científicos oportunos y convenientes. El hombre tiene una dimensión teologal; en esta dimensión se inscribe el acontecimiento de la revelación. Y el estudio científico de esta revelación da origen a una ciencia muy determinanda, la "ciencia" teológica. La teología es una ciencia; lo teologal una dimensión metafísica y, por tanto, metacientífica. El no haber comprendido esto es la segunda gran tragedia de la Antropología geológica. La tan repetida "forma mentis transcendental y subjetivista" de Rahner y Metz es, en su última entraña, el momento teologal de la teología, ique, ~~Bahn~~ interpretado, no es sino eso, un "momento" preciso, que sólo en cierto modo tiene algo que ver con la subjetividad transcendental de la filosofía moderna.

Un tercer reparo, finalmente, de orden científico. El transcendentalismo de Rahner es a veces muy problemá-

tico porque es más una especulación que una rigurosa transcendencia conquistada desde el interior de la totalidad del hombre que nos enseñan las ciencias antropológicas. La teología antropológica es una bella especulación sobre el hombre, realizada con una evidente preocupación "fundamentalista" (382), pero desconectada de la antropología científica y de los problemas humanos reales. De aquí que Metz haya sentido la necesidad, correctora de su anterior posición, de una teología antropocéntrica basada en los datos de las ciencias humanas tales como la sociología y la política (383). Día llegará en que, del mismo modo, se intente una penetración teológica en la antropología tomando como vía de acceso las ciencias médicas. Sólo entonces darán de sí lo debido ciertos elementos de Antropología teológica, llamados a completar el edificio de la Antropología médica. Y sólo en ese día, por otra parte, podrá hablarse con propiedad de relaciones entre Antropología médica y Antropología teológica.

2. La Antropología médica, según lo anteriormente expuesto, posee dos momentos, uno relacionado con la Antropología científica (constituido por las ciencias médicas antropológicas y antropopatológicas), o momento

científico, y otro relacionado con la Antropología filosófica o momento filosófico. La Antropología médica comienza fundándose en los datos de las ciencias médicas y en la realidad clínica. Pero su objeto formal no es "científico" (en cuyo caso sería un saber inútil y ocioso, toda vez que superponible con los que estudian las distintas ciencias médicas), sino transcendente a la ciencia médica, "transcientífico", "metacientífico". Si su objeto material le viene dado por las ciencias médicas y la realidad clínica que ellas estudian, el objeto formal es filosófico, transcendente. Lo que la ciencia antropológica nos enseña, en efecto, es que la enfermedad auténtica, la única existente, es la individual, la que sufre cada persona, y que está modulada personalmente. Por tanto, que el conocimiento científico de la enfermedad es una abstracción necesaria, pero válida sólo hasta un cierto límite, y que debe ir irremediablemente acompañada de un trato y consideración personal mutuos del médico y el enfermo, que se unen así en una comunidad médica, en parte técnica, pero formalmente transtécnica.

Esta formalidad transcientífica o metacientífica de la Antropología médica posee dos momentos, que son también aquellos en que una exposición sistemática de esa ciencia habrá de atender. Está, en primer lugar,

el análisis detallado de qué deba entenderse por "ser persona" y, más concretamente, "persona enferma"; es decir, la delimitación precisa del objeto formal. En segundo, el análisis detallado de todos los momentos del acto médico desde esa formalidad "personal". De esta dualidad intrínseca a la condición más profunda de la Antropología médica, se deduce que ésta se halla compuesta por dos momentos o partes, posicionalmente interdependientes. La primera constituye la Antropología médica general, y la segunda la Antropología médica especial. Analicemos brevemente la razón y el contenido de cada una de ellas.

Parte Primera: Antropología Médica General

Es, en cierto modo, la que ha intentado abordar esta tesis, al menos en algunos de sus puntos. En un Tratado formal de Antropología médica formaría parte de la Antropología médica general, constituyendo algo así como una "Introducción a la Antropología médica". Esta primera parte, parte general o introductoria, tiene por misión primera realizar el análisis pormenorizado del término Antropología o estudio de la teoría de la persona, y la traslación de esa doctrina a la Antropología médica, es decir, al pampo específico de la persona enferma.

¿Puede darse una definición esencial de la Antropología médica en este primer momento o momento general? Creo, fundado en la obra de Lafin Entralgo, que sí. "La Antropología médica -ha escrito Lafin- es el conocimiento científico del hombre en cuanto sujeto enfermable y sanable" (384). La Antropología médica general se define, pues, por un género próximo, "conocimiento científico del hombre", y por una diferencia específica, "en cuanto sujeto enfermable y sanable". El primer término de la definición, el genérico, es común con todos los demás tipos o formas de Antropología: "conocimiento del hombre". Su más radical entraña, lo hemos repetido insistentemente, la consideración del hombre como persona individual, libre, creadora, responsable y de valor en cierto modo infinito. Sin esta idea principal es genéricamente imposible y prácticamente inviable todo tipo de Antropología, y por tanto de Antropología médica.

Todos los saberes antropológicos coinciden en estudiar al hombre ¿Cuál es la diferencia especificadora de esa ciencia antropológica particular que es la Antropología médica? Indudablemente, la consideración del hombre "en cuanto sujeto enfermable y sanable. Más explícitamente: el conocimiento científico del sujeto humano en cuanto capaz de enfermedad, en cuanto enfermo y en cuanto

susceptible de ser ayudado a la curación, cuando ha llegado a enfermar" (385).

Aquél género próximo y esta diferencia específica, han dividido nuestro trabajo en las dos partes de que consta. La primera, "Teoría de la realidad personal", ha querido ser un pormenorizado, actual y suficiente análisis del hombre como persona, tal como nos permite entenderlo la Antropología filosófica más acendrada. La segunda, "Teoría de la enfermedad humana", la traslación de los conceptos adquiridos en esa primera parte al ámbito de la enfermedad, y el intento de entender con categorías suficientes qué es una enfermedad y qué es un hombre enfermo. Estas categorías, universales e intersubjetivas, forman el meollo "general" de la Antropología médica. Es, según lo que antes de dije, el primer momento de una Antropología médica digna de la condición de tal. Mas sólo el primer momento. Tras ese análisis general los problemas surgen a raudales, y todo el amplio panorama de la medicina se contempla desde una perspectiva nueva y rigurosamente comprometedora; la perspectiva antropológica, lentamente alcanzada en esta primera parte. Es el objeto y contenido de la segunda.

Parte Segunda: Antropología Médica Especial.

Esta es, sin ningún género de dudas, la más amplia y difícil, aunque también la que ha de proporcionar conclusiones prácticas y revolucionar en cierto modo el

conjunto de la Medicina y cada uno de sus diferentes momentos constitutivos.

Estos momentos son múltiples, pero de fácil definición y sentido. El género próximo de todos ellos es el mismo: su consideración desde la perspectiva alcanzada en la Primera parte, es decir, desde un punto de vista antropológico o personal. La diferencia específica de cada uno, aquello que los diferencia entre sí, esto es, los distintos objetos materiales que ofrecen a la consideración antropológica las diversas ciencias médicas. De entre todos, dos parecen particularmente importantes: la Patología antropológica, y la Asistencia médica antropológica. Y en cada uno de estos momentos, tan precisa y esencialmente definidas, la novedad es en cierto modo idéntica: la de que el enfermo ni la enfermedad pueden ser entendidos cabalmente, y por tanto honestamente atendidos, con las simples doctrinas que tales "ciencias" médicas ofrecen. Que en todas es preciso atender también -y este "también" no significa simple "añadido", sino "momento esencial" al acto médico- al momento transc científico y transtécnico, al momento personal, que la perspectiva antropológica -el género próximo- nos depara. Un momento al que no se accede más que en el trato individual y personalizado con el enfermo, cuya coronación está constituida por la amistad médica, ya que la amis-

tad es la más aquilatada forma de relación interpersonal, según la reciente lección de Pedro Laín Entralgo. La Antropología médica tiene, pues, una finalidad esencialmente práctica y asistencial, de trato y relación como desdichadamente han pretendido tantos psicoanalistas venidos a profetas y antropólogos, ningún conocimiento científico. Lo que sucede es que, como ya dijera Marx, la praxis auténtica es la base de una buena teoría, y una asistencia médica personalizada, consciente de que la relación médica ha de ser una relación personal, acaba influyendo en la Patología médica, en el momento teórico o científico, convirtiéndola en Patología antropológica. Por otra parte, la personalización de la Patología acaba dejándola a ésta abierta desde sí misma al momento asistencial, que ya no puede entenderse como simple "aplicación" de conocimientos teóricos, sino más bien como un momento formal del acto médico que supera y completa la misma teoría, y que está intrínsecamente exigido por ella. La distinción "teoría"- "praxis" es una buena medida artificial, pues sólo desde una praxis auténtica se podrá construir una teoría coherente; y ésta siempre quedará abierta al momento metateórico de la praxis subsiguiente.

Esta Segunda parte posee, por tanto, dos momentos

fundamentales: el primero, la Patología antropológica, es la coronación metacientífica del edificio científico de la Patología médica. El segundo, la Asistencia médica antropológica, la radicalización última y transcien-tífica de un conjunto de ciencias médicas asistenciales, sobre todo de la Sociología médica. La Patología y la Sociología nos dan, pues, los temas. La Antropología general el modo peculiar de abordarlos. Son, respectivamente, el género próximo y la diferencia específica de esos dos momentos, que pasamos a analizar separada-mente.

a) Asistencia médica antropológica: La definición esencial de este momento viene dada por un género próxi-mo y una diferencia específica. El género próximo es la consideración antropológica, tal como ha sido expuesta en este libro, es decir, en la parte general o introduc-toria. La diferencia específica está constituida por las ciencias asistenciales, entre ellas la Sociología médica. La finalidad a conseguir, la radicalización antropológica o personal de la asistencia médica, fun-dándola en lo que, siguiendo a Lafn Entralgo, se puede denominar Plesiología médica.

La importancia de este planteamiento es evidente. El mayor problema que hoy tiene planteada la Medicina, es el decir de muchos, es el desfase cada vez más creci-

do entre la Patología médica y la Asistencia médica. Mientras la primera, a costa de una prodigiosa tecnificación, progresa de modo pasmoso, la asistencia médica es en muchos sentidos más defectuosa. ¿Cómo se explica esto? ¿Acaso los enfermos no se benefician en su asistencia de esos adelantos técnicos que maravillan a sus mismos constructores? Claro que sí. Pero no está dicho en modo alguno que una asistencia técnicamente intachable sea una buena asistencia. Cada vez es más frecuente el médico que, como poderoso dueño de las fuerzas casi preternaturales de la nueva técnica, se eleva al podium de la majestad y el poder con menosprecio u olvido de la persona del enfermo, simple individuo en que el nuevo dios técnico mostrará una vez más su prepotencia. Una asistencia médica que en adoración de la técnica se olvida de la persona del enfermo en cualquiera de sus facetas, es una mala, deplorable asistencia médica. Mientras no se considere al enfermo como persona y la relación médica en cualquiera de sus niveles (particular, hospitalario, etc.) como propiamente "comunitaria", la Asistencia médica se hallará más y más distante de un nivel digno y humano, cuando no en franca regresión.

La Antropología debe de ser, tiene que ser el saber básico de una Asistencia médica digna; y ésta, la fuente

de toda Patología teórica.

Algunos de los temas fundamentales de que habría de componerse esta parte de la Antropología médica serían los siguientes:

1. Asistencia médica y Antropología. Los tres momentos de la libertad humana personal: el hombre como "agente", "actor" y "autor". Los tres momentos de realización de esa libertad: "jurídico", "social" y "ético". Niveles consecuentes de la personalidad: "persona jurídica", "persona social", "persona moral". Los tres niveles científicos concomitantes relacionados con la Medicina: "Derecho médico", "Sociología médica", "Fisiología médica".

2. Derecho Médico y Antropología. El Derecho médico como ordenamiento de salvaguardia "agente" del enfermo y su asistencia. Las realizaciones del Derecho médico. Las posibilidades del Derecho médico. Los límites del Derecho médico.

3. Sociología médica y Antropología. La Sociología médica como estudio científico del hombre enfermo y de la profesión y asistencia médicas en la sociedad. El "rol" del enfermo. El "rol" del médico. Los "roles" de los diferentes ayudantes sanitarios. El enfermo en cuanto "actor", "persona social" o "personaje". Las realizaciones de la Sociología médica. Las posibilidades de la Sociología médica. Los límites de la Sociología médica.

4. La Plesiología médica (I). La relación personal diádica o interpersonal, origen de la comunidad sanitaria y terapéutica. La comunidad sanitaria asistencial como conjunto armónico de relaciones interpersonales, y diádicas personales. La ética médica.

5. La Plesiología médica (II). La relación médico-enfermo: relación somática, relación psíquica, relación personal. Relación personal y diagnóstico médico. Relación personal y tratamiento médico. La amistad médica, culmen de la relación médica interpersonal.

6. La Plesiología médica (III). La comunidad hospitalaria. La relación personal en el centro hospitalario. Relación médica personal. Personal sanitario y relación personal. Relación personal y arquitectura hospitalaria. Relación personal y economía médica.

Otros muchos capítulos, posiblemente, habrían de sumarse a los propuestos. Mas su enumeración, y hasta su simple descubrimiento, no podrá hacerse más que trabajosamente, en el cotidiano trato con la realidad clínica. Es la riqueza de la clínica -riqueza, claro es, para los que saben o aprenden a verla- la que habrá de ir planteando los diferentes problemas antropológicos de todo tipo -sociológicos, jurídicos, económicos, arquitectónicos, psicológicos, etc-, que sólo con la colaboración de perso-

nal muy especializado y consciente de la ineludible condición personal de la relación médica, podrán ser resueltos con suficiencia.

b) Patología médica antropológica: La Patología antropológica es susceptible también de definición esencial, por género próximo y última diferencia. La diferencia específica viene dada por la Patología general. El género próximo, la consideración desde la idea de persona, por la Antropología médica general. De aquí que la Patología antropológica pueda definirse también como "una disciplina situada, tanto intelectual como metódicamente, entre la Patología general y la Antropología filosófica" (386). Los cuatro temas que la Patología general brinda a la consideración antropológica son: la salud, la enfermedad, la curación y la muerte (387).

Algunos de los capítulos que en esta parte habrían de desarrollarse, y que de hecho Laín Entralgo ya ha expuesto en alguna medida, son los siguientes:

1. Antropología etiológica. Causas somáticas del desequilibrio. Causas psíquicas de la enfermedad. Causas biográficas o personales de la enfermedad.

2. Nosogénesis antropológica. La nosogénesis. La situación nosogenética: el estado del cuerpo humano en cuanto tal; la realización somática del estado anímico;

la consecuencia somática de la vida del hombre en el mundo. El motivo nosogenético. La cuestión del "cómo" y del "qué": motivos de índole preponderantemente físico-química; motivos de índole preponderantemente instintiva; motivos de índole preponderantemente personal. La cuestión del "cuándo": el "cuándo" como azar incomprensible; el "cuándo" como oportunidad comprensible. La cuestión del "dónde".

3. Antropología semiológica. El estado inicial de enfermedad: cómo se constituye y se inicia; en qué consiste; posibilidades de evolución. El síntoma. Aspecto somático del síntoma; la constitución real del síntoma; clasificación de los síntomas; localización del síntoma. Aspecto psíquico del estado de enfermedad. Aspecto psíquico de los síntomas particulares. Aspecto psíquico de la reacción personal al estado de enfermedad: condicionamiento de la respuesta; estructura de la respuesta; mecanismo psicobiológico de la respuesta.

4. Antropología clínica. El problema de la estructura y el sentido de la historia clínica. Edificación y problematización de la historia clínica. Problemas consecutivos. Problemas metódicos.

5. Antropología del diagnóstico. Doctrina clásica del diagnóstico: a) la realidad diagnóstica; b) el proceso mental del clínico. El diagnóstico clínico y la triple

realidad del hombre: agente-paciente, actor-espectador, autor-intérprete. Diagnóstico genérico y diagnóstico específico. El diagnóstico individual. Amistad médica y diagnóstico clínico.

6. Antropología del tratamiento. Doctrina clásica del tratamiento médico. Tratamiento genérico o sintomático. Tratamiento específico o etiológico. Tratamiento individual o antropológico. El tratamiento en la enfermedad aguda. El tratamiento en la enfermedad crónica. El tratamiento en la enfermedad neurótica. Los recursos terapéuticos: a) el fármaco y la dieta; b) la intervención quirúrgica; c) la palabra. El factor personal, como elemento transcienceífico de la terapéutica: el trato médico. Trato y terapéutica.

7. Antropología del pronóstico. La curación. La lesión residual. La invalidez. La muerte.

Este sería un somero esquema de Patología antropológica; es el replanteamiento, desde el punto de vista de la consideración del hombre como persona, de los capítulos principales de una Patología general: etiología, patogenia, sintomatología, diagnóstico, pronóstico, tratamiento. Esto supone una apartación considerable, pero de límites muy precisos. La Patología es una ciencia, con unas técnicas fijas para el análisis de los diferentes momentos

del enfermar somático y, con posterioridad a Freud, también del enfermar psíquico. Ambos pueden formar parte de la Patología porque de ambos pueden darse reglas con una cierta validez universal, técnicas precisas de valor intersubjetivo, es decir, científicas. La Patología somaticista tradicional cumplía estas normas. Tras el dominio técnico del psiquismo del enfermo por la psicología y el psicoanálisis modernos, ha sido posible ampliar el anterior campo e incluir dentro de la consideración científica, técnica del médico toda la parcela del psiquismo: así ha nacido, junto a la Patología clásica, y en cierto modo intentando asumirla, la Patología psicosomática.

La Patología antropológica supone la introducción de un tercer elemento: el propiamente personal. Sin duda que en el hombre, que siempre es persona y no puede dejar de serlo, Patología somática y Patología psíquica son dos abstracciones, pues en toda enfermedad humana se imbrican lo somático, lo psíquico y lo personal. Sin embargo, y esto es lo decisivo, lo personal, por el mero hecho de serlo, no puede someterse a leyes universales, no es objeto de ciencia ni de técnicas específicas; es decir, no es científicamente controlable. Una parte de la enfermedad humana, la puramente somática, lo es, y de elaborar esa parcela que, por principio, es una abstracción irreal, se encarga la Patología al uso. Ultimamente

sabemos que también el momento psíquico de la enfermedad humana puede y debe someterse a técnicas con visos de validez científica, como exponen la Psicología clínica y el Psicoanálisis. Pero hay un tercer resquicio en toda enfermedad que el médico, el buen médico, el que intenta comprender la enfermedad en toda su rica y dramática realidad, no puede desatender: el momento personal. Toda enfermedad -si bien en proporciones muy variables- es somática, psíquica y personal. Los momentos somático y psíquico son específicos y, por tanto, científicamente aprehensibles mediante conceptos, normas y juicios universales, científicos. Ya los escolásticos enseñaban, en este sentido, que individuum est ineffabile y que la ciencia sólo es posible de los universales. La ciencia estudia el momento de "comunidad", nunca el momento de "individualidad". Y precisamente el más eminente (en rigor el único, como vienen a afirmar la "vida humana" de Ortega, el "Dasein" de Heidegger, la "Existencia" de Jaspers y la "sustantividad" de Zubiri) modo de individualidad que se conoce es la persona: el ser individuo de modo libre, creador y responsable. Mi libertad de un cierto momento, lo mismo que mi creación o mi responsabilidad pueden influir, y de hecho influyen, en mi vivencia de la enfermedad, y la individualizan de modo tan radical, que esa enfermedad mía,

la única realmente existente, es absoluta y formalmente distinta a todas las demás. Mi persona hace, pues, que mi enfermedad sea real y formalmente distinta de las demás. Pero este momento personal, precisamente porque me pertenece a mí creadoramente, porque yo soy su autor (el hombre como autor, el grado máximo de la libertad según Zubiri), no es científicamente aprehensible. No entenderlo así ha sido el sofisma de muchos, por otros motivos meritorios, trabajos de Medicina psicosomática, Medicina antropológica, Psiquiatría y Psicoanálisis. Sin duda puede y debe haber una Patología antropológica, según hemos señalado en el esquema. Pero esta no puede ser "científicamente" distinta de la actualmente en vigor. Patología antropológica es aquella que reconoce la importancia de los motivos formalmente personales en la etiología, nosogénia, sintomatología, diagnóstico, pronóstico y tratamiento, y que trata de asimilarlos de alguna manera que, desde luego, no es "científica".

Reflexionemos en este sorprendente hecho. La Patología, como ciencia que intenta estudiar con la mayor exactitud posible la enfermedad humana, concluye en un resultado a primera vista paradójico: la exigencia desde ella misma, es decir, desde la más pura y directa realidad clínica, y en cuanto tal, esto es, en su carácter de saber

científico, de un momento transcienceífico y transtécnico; de un saber personal, que no puede adquirirse más que en la consideración, estimación y trato del enfermo como persona. La Patología, como ciencia, si es exigente con la realidad y consigo misma, finaliza en un punto metacientífico y transpatológico: la relación personal entre el médico y el enfermo, la asistencia al enfermo como persona por la persona del médico. Sólo quien así procede entiende al enfermo en su nuda realidad, en su única realidad, sin conformarse con las siempre insuficientes abstracciones somaticistas o psicológicas de la ciencia patológica. Más concisamente: sólo quien así procede es, en rigor, buen médico.

Este proceder personal no es un "añadido" caritativo o filantrópico, un florido remate del médico a su labor sanadora. Muy al contrario, traspasa o debe traspasar todos los momentos del acto médico. De ahí que pueda, deba y tenga que hablarse de una Antropología del diagnóstico, como también de la patología, la etiología, el pronóstico o el tratamiento. Sin la consideración transcienceífica, personal del enfermo y de su enfermedad, el médico no podrá nunca entender de modo suficiente ni a uno ni la otra.

Resumiendo. La Antropología médica posee dos par

tes bien definidas.

A) Una primera, Antropología médica general, que hemos definido como "conocimiento" del hombre en cuanto sujeto enfermable y sanable. El género próximo de la definición es común con las demás formas de Antropología: "conocimiento del hombre". Su más radical entraña, el descubrimiento de la condición personal del ser humano, tal como quedó desarrollada en la primera parte de nuestro trabajo. La diferencia específica de la definición es la traslación de las anteriores doctrinas al caso particular del hombre como persona enfermable o enferma, es decir, en cuanto capaz de enfermedad, en cuanto enferma y en cuanto susceptible de ser ayudada a la curación, tal como se ha expuesto en la última mitad del libro.

B) La segunda parte, Antropología médica especial, es la aplicación sistemática de los principios de la primera a cada uno de los problemas y temas de la Medicina. Dos son los fundamentales, la Asistencia médica y la Patología médica. El primero más práctico, y como teoría inducida desde aquel el segundo, ambos son dos momentos concatenados y posicionalmente interdependientes en forma clausurada. Una Medicina, para ser en verdad adjetivada de antropológica, es decir, de formalmente "humana",

habrá de serlo en su realidad asistencial y en su teoría patológica.

a) Asistencia médica antropológica. El género próximo de este momento es la consideración antropológica, tal como ha quedado estructurada en la parte primera o general. La diferencia específica viene dada por el campo particular del estudio, es decir, por el objeto material de aplicación, por los temas que tratan de analizarse desde la perspectiva antropológica. Estos son los problemas sociológico-asistenciales, y vienen dados, por tanto, por la Sociología de la Medicina.

La consideración antropológica de estos temas intenta radicalizar la praxis médica desde una consideración personal de la relación médico-enfermo que, en su última perfección, es amistad médica, en sus tres momentos de benevolencia, beneficencia y confianza. El médico que en su praxis no actúe así puede y debe considerarse como mal médico; en el fondo, como médico fracasado.

b) Patología médica antropológica. Una praxis médica personalizada y personalizadora es el origen de una Patología personal, es decir, de una teoría antropológica de la enfermedad. La Patología antropológica es susceptible también de una definición esencial. El género próximo es, como en el anterior momento, la consideración del

tema desde la idea de persona. La diferencia específica viene dada en este caso por la Patología general y Patología médica. Los cuatro temas que la Patología general brinda a la consideración antropológica son la salud, la enfermedad, la curación y la muerte. Estudiarlos desde un punto de vista personal es el objeto de este segundo momento, último de los que componen, a mi entender, el sistema de la Antropología médica.

3. ¿Cual es la finalidad última de la Antropología médica?. La Antropología médica tiene por última finalidad hacer valorar en su justa medida al hombre enfermo como persona. Tal valoración ha de realizarla en dos momentos, uno negativo y crítico, y otro constructor y positivo. El primero es un momento de denuncia de lacras, el segundo de prédica de metas nuevas. Es peligroso e inadmisible ejercer la medicina sin una conciencia clara del valor y la responsabilidad de la persona humana. Frente a tantos y tantos que cada día en sus consultas y en los hospitales descuidan, denigran, a veces desprecian, humillan y desatienden indebidamente al hombre enfermo, la Antropología médica tiene el derecho y el deber de proclamar el valor, radicalmente absoluto e infinito de la

persona humana, de la que el médico debe considerarse fiel, sumiso y distinguido servidor.

Esta tesis, nacida de la íntima convicción de que el concepto de persona es fundamental en toda actividad humana, y concretamente en Medicina, hubo de ir dedicada, por un ínterno imperativo, a mi maestro Laín Entralgo, médico que ha puesto todo su empeño en convertir la Medicina en una ciencia personal, y a Xavier Zubiri, el pensador que con tanta profundidad como veneración ha defendido la validez filosófica del concepto de persona. Esta tesis, que comenzó con una dedicatoria a estos dos maestros, debe terminar con su recuerdo. Y si de algún modo ha logrado su finalidad, lo que allí constituía simple dedicatoria, debe haberse convertido, a esta hora, en formal agradecimiento.

N O T A S

- (1) SACRISTAN (361), pg. 33.
- (2) ZUBIRI (24), pg. 5.
- (3) HEUBNER (204).
- (4) HONIGMANN (207).
- (5) MUELLER (301).
- (6) DIEPGEN (117).
- (7) ASCHNER (49).
- (8) BUMKE (78).
- (9) SCHWARZ (375).
- (10) SIGERIST (385).
- (11) LAIN ENTRALGO (14), pg. 700.
- (12) GEBSATTEL (159), trad. cast., pg. 51
- (13) LAIN ENTRALGO (20), pgs. 16-17.
- (14) CASSIRER (90), trad. cast., p. 22.
- (15) MARIAS (278), pg. 77. Cf. ALVAREZ TURIENZO (41), pg. 66, n. 39.
- (16) MAUSS (283), trad. cast., p. 319.
- (17) LASSO DE LA VEGA (251), pgs. 248-9. Cf. TOMAS CALVERAS (397), M. FERNANDEZ GALIANO, J.S. LASSO DE LA VEGA, F. ADRADOS (142).
- (18) HESCHEL (203), pgs. 132-195. Cf. DOERNE (120), EHRENBERG (127), GALLING (157), HEMPEL (199), PIDOUX (326), ZIMMERLI (416).

- (19) GIL (167), pp. 237-318; ALBARRACIN (32), pgs. 25-52.
- (20) Cf. ELIADE (129); CUBELLS (108); LAIN ENTRALGO (8), p. 34, nota 11, donde se hace una breve historia de la contraposición entre el eterno retorno griego y el tiempo progrediente hebreo (H. COHEN, E. VON DOESCHUETZ, VON SODEN, X. ZUBIRI, TH. BOMAN, CL. TRESMONTANT); RIVERA (35); ZUBIRI (22), pgs. 254-5.
- (21) CEBES (97), pg. 122.
- (22) CLEM., Strom., II, 130; DIELS-KRANZ (116), t. II, pg. 13.
- (23) Esta actitud griega ha quedado descrita en el cap. XVII de los Hechos de los Apóstoles.
- (24) TOMAR (401) pg. 43; cf. LASCARIS (250), p. 119.
- (25) Cf. RIVERA (350), pgs. 343-365. Sobre el restrictivo uso jurídico del término diathéke en la cultura griega, cf. el artículo de ZIEBARTH (414), pgs. 349-352.
- (26) Cf. LAIN ENTRALGO (5), pgs. 117-136; ZUBIRI (24) pgs. 169-70.
- (27) Los ejemplos son múltiples y pueden consultarse en unas buenas Concordancias bíblicas. Entre otros, pueden citarse los siguientes: Sap., XVI, 8; Psal., LXXX, 8; Psal., XXI, 5; Ecclesi., LI, 16; Psal., XXXIII, 18; Psal., LVI, 4; Psal., CVI, 13; etc.
- (28) Cf. RIVERA (350).
- (29) HINZEL (206), RHEINFELDER (342), SCHOSSMANN (372), NEDONCELLE (305), RIVA (349), BOEKER (65), BUDA (76), ALVAREZ TURIENZO (41); "Person", Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1963, 8, 288; "Person", Staatslexikon, Freiburg 1961, 6, 198.
- (30) MARIAS (278), p. 41.
- (31) MARIAS (278), pg. 42. GOMEZ NOGALES (175), pg. 724, donde se aducen los datos de etruscólogos y eruditos: DEECKE, SKUTSCH, FRIEDLAENDER, ALTHEIM y VETTER. La más autorizada exposición de este problema es la de BLUMENTHAL (63), 1036-1041. Consideraciones sobre la

cultura etrusca relacionadas con este tema en MAUSS (283), trad. cast., pp. 323-4.

- (32) ARIAS RAMOS (44), t. I, pg. 61.
- (33) FARRINGTON (141), trad. cast., pp. 162-63.
- (34) CASTAN (91), pg. 126
- (35) SOHM (387), pg. 163.
- (36) MAUSS (283), trad. cast., pgs. 327-28.
- (37) MAUSS (283), trad. cast., pg. 326.
- (38) ERDIN (136); DOERIE (122); MICHEL (290); LALANDE (244). La palabra "hypóstasia" se introdujo en el lenguaje filosófico con Plotino y los escritores cristianos de su época (LALANDE).
- (39) ZUBIRI (24). pgs. 421-22.
- (40) TURIENZO (41), pg. 67.
- (41) TURIENZO (41), pg. 67.
- (42) TURIENZO (41), pg. 68.
- (43) TURIENZO (41), pg. 65.
- (44) TURIENZO (41), pg. 68.
- (45) TURIENZO (41), pg. 68
- (46) BOECIO (64), col. 1343. Cf. NEDONCELLE (306), pgs. 201-38.
- (47) TURIENZO (41), pgs. 66-67.
- (48) MARIAS (278), pg. 42.
- (49) TURIENZO (41), pg. 67.
- (50) TURIENZO (41), pg. 67.
- (51) TURIENZO (41), pg. 73.

- (52) TURIENZO (41), pg. 67.
- (53) TURIENZO (41), pg. 68.
- (54) TURIENZO (41), pg. 65.
- (55) ZUBIRI (24), pg. 422.
- (56) RICARDO DE SAN VICTOR (362), cols. 944-45.
- (57) Cf. TURIENZO (41), pg. 68.
- (58) TURIENZO (41), pg. 66.
- (59) TURIENZO (41), pg. 72. Para el estudio del pensamiento medieval sobre la persona es imprescindible la consulta de las "Actes du premier Congrès International de Philosophie Médiévale", L'Homme et son destin d'après les penseurs du Moyen âge, Louvain Paris 1960.
- (60) ZUBIRI (24), pg. 410. Cf. LAURENT (252).
- (61) Sobre el principio de individuación, cf. ASSENMACHER (50); BARRIO (55).
- (62) I Ox., d.23, q. un. Cf. Ordinatio III, d. 1, q. 1, n.5-11, y d. 5, q. 2. n. 4; Quodl., q. 19, n. 63 ss.
- (63) Un resumen de las diferentes posiciones ante este problema en GOMEZ NOGALES (175), pgs. 713-29, especialmente 719 s.
- (64) SCHELER (366), trad. cast., pg. 15.
- (65) Cf. LAIN ENTRALGO (9), pgs. 130-54; LAIN ENTRALGO y LOPEZ PIÑERO (15). pgs. 67-70.
- (66) Cf. LANDMANN (247), pg. 360.
- (67) ARISTOTELES, Eth. Nic., 4, 8, 31.
- (68) ORTEGA Y GASSET (314), pgs. 528-29.
- (69) MENENDEZ PELAYO (285), pg. 218.

- (70) Cf. LANDMANN (247), pg. 360; Oxford English Dictionary, ed. de 1933, voz "Anthropology"; MARQUARD (279), pgs. 209-39.
- (71) ZUBIRI (24), pgs. 369-70.
- (72) ZUBIRI (22), pg. 373.
- (73) ZUBIRI (23), pgs. 60-115.
- (74) KANT (224), t. VIII, pgs. 343-44; cf. LAIN ENTRALGO (8), pg. 17, nota 2; BUBER (75), pg. 12.
- (75) ZUBIRI (22), pg. 379.
- (76) ZUBIRI (22), pgs. 377-78.
- (77) LAIN ENTRALGO (18), t. I, pg. 102.
- (78) LAIN ENTRALGO (18), t. I, pg. 104.
- (79) MERCIER (286), pg. 17.
- (80) HEIMSOETH (197), pg. 135.
- (81) Cf. ZUBIRI (23), pg. 215.
- (82) CASSIRER (90); GROETHUYSEN (182); LANDMANN (247). Este último es el trabajo más completo de historia de la antropología filosófica. Su bibliografía de 1.458 títulos es, igualmente, de imprescindible utilización. Cf. también LANDMANN (246), LANDMANN (245) y MUEHLMANN (300).
- (83) SCHELER (367), trad. cast., p. 19.
- (84) Cf. ORTEGA Y GASSET (313), pgs. 507-11.
- (85) Cf. PINTOR (327), pgs. 514-55.
- (86) SCHELER (367), trad. cast., pag. 26.
- (87) SCHELER (367), trad. cast., pg. 26.
- (88) Cf. el cap. 1, que lleva ese preciso título.

- (89) Cf. el cap. 2, "Diferencia esencial entre el hombre y el animal".
- (90) SCHELER (367), trad. cast., pg. 71.
- (91) SCHELER (367), trad. cast., pg. 71
- (92) SCHELER (366), trad. cast., pgs. 9-10.
- (93) RICOEUR (348), pg. 10.
- (94) RICOEUR (348), pg. 16.
- (95) RICOEUR (348), pg. 16.
- (96) RICOEUR (348), pg. 20.
- (97) RICOEUR (348), pg. 27.
- (98) ELLACURIA (134), pgs. 472-73.
- (99) ELLACURIA (134), pg. 523.
- (100) ELLACURIA (134), pg. 523.
- (101) ZUBIRI (22), pgs. 23-32.
- (102) SACRISTAN (361), pg. 38.
- (103) MUÑOZ (303), pg. 27.
- (104) Cf. SACRISTAN (361), pg. 39.
- (105) SACRISTAN (361), pg. 39.
- (106) SACRISTAN (361), pg. 39.
- (107) SACRISTAN (361), pg. 26.
- (108) SACRISTAN (361), pg. 33.
- (109) SACRISTAN (361), pg. 23.
- (110) Cf. KRAFT (233).
- (111) POPPER (331), trad. cast., pgs. 34-35.

- (112) MUGUERZA (297), pg. 256.
- (113) Cf. SACRISTAN (361), pg. 41.
- (114) SACRISTAN (361), pg. 42.
- (115) FERRATER MORA (144).
- (116) AYER (53), trad. cast., pg. 16.
- (117) LAIN ENTRALGO (18), t. I, pg. 88.
- (118) Cf. AYER (53).
- (119) RYLE (360), pg. 72.
- (120) AYER (53), pgs. 150-51.
- (121) Respecto a Leibniz, en las pp. 366-7 de SE: "Algunos escolásticos y Leibniz pensaron... que todo individuo tiene infinitas notas. Pero esto es imposible. Lo que sucede es que han confundido las notas físicas con los predicados objetivos. De una realidad individual hay siempre infinitos predicados posibles, porque, aparte de otras razones, son infinitos los puntos de vista desde los que puede, en principio, ser considerada una realidad individual. Pero estos predicados objetivos no tienen por qué ser notas físicas. Una misma nota física individual puede ser considerada desde infinitos puntos de vista, a los cuales corresponden infinitos predicados objetivos y, sin embargo, físicamente son una sola nota individual. La esencia es unidad de notas físicas y no unidad -ni analíticamente sintética- de predicados objetivos".
- (122) Cf. ZUBIRI (23), pgs. 20-23.
- (123) Quizá sea este el momento para hacer una advertencia general sobre el sentido que Zubiri da a ciertos párrafos de Aristóteles, a veces, al parecer, sin consideración de otros en que el Estagirita parece decir lo contrario. Zubiri, conocedor de Aristóteles como pocos, afirmó rotundamente en 1935 que en Aristóteles no había "un" concepto de "ser", sino varios, en cierto modo encontrados, y por tanto imposibles de unificar en una sola interpretación. Consciente de esto, sus interpretaciones de Aristó-

teles han sido varias, y no del todo concordantes entre sí, si se las desliga de su sentido histórico dentro de la biografía del mismo Zubiri:

1) En Naturaleza, Historia, Dios Zubiri expone un Aristóteles más "físico" que el escolástico. Es decir, va a la búsqueda de un Aristóteles más original que el del "aristotelismo".

2) En Sobre la esencia expone y critica, por el contrario, el Aristóteles de la interpretación tradicional y escolástica; es decir, intenta aunar en su interpretación, para hacerlos inmediatamente objeto de su crítica, Aristóteles y el aristotelismo. Postura de todo punto lógica, dada la finalidad del libro, ya no histórica, como Naturaleza, Historia, Dios, sino doctrinal y sistemática.

Esta evolución es importante para entender en su justo sentido las observaciones que a propósito de Aristóteles y Zubiri han realizado CEREZO GALAN (Docum. crit. iberoam., 1, 15-27), GARCIA YEBRA (45), pgs. XXXII-XXXIX y FERNANDO INCIARTE (211), pgs. 183-244.

- (124) El concepto de verdad real, como cualquier otro, tiene sus precedentes históricos, más o menos evidentes. Aunque las respectivas formulaciones son distintas, y se basan en presupuestos también distintos, este concepto de "verdad real" se encuentra en parte barruntado en el párrafo 44 de Sein und Zeit (192). Las ideas de ese párrafo fueron luego precisadas y desarrolladas por Heidegger en La esencia de la verdad y La doctrina de Platón sobre la verdad (195). Cf. OLASAGASTI (310), pgs. 51-62 y 251-282.
- (125) ZUBIRI (30).
- (126) Sobre los conceptos escolásticos de "verdad lógica", cf. RABADE (334), pgs. 37-46.
- (127) Cf. GREUT (180), pg. 17 n. 8.
- (128) ELLACURIA (131), pg. 494; LAIN ENTRALGO (19), pg. 176. INCIARTE (211) viene a sumarse a este parecer cuando escribe: "Zubiri llama 'dimensiones' a este entretejimiento de características y cosa misma, y les otorga en su pensamiento el papel

que las categorías desempeñan en el de Aristóteles", pg. 195.

- (129 a) Nota general sobre subjetualidad, sustancialidad y sustantividad en la filosofía de Zubiri: La realidad puede ser observada bajo dos aspectos: el conceptivo u objetivo y el real. Ante el primer respecto, el conceptivo, la cosa aparece como sujeto de inhesión de predicados o accidentes: se nos aparece, pues, en perspectiva subjetual. Es, piensa Zubiri, el plano en que se desenvuelve la filosofía aristotélico-escolástica, y en general, toda la historia de la filosofía.

Mas en la filosofía aristotélica la cosa puede ser mirada también desde otra perspectiva más física: la de sustancia. Aristóteles piensa que la cosa tiene una sustancia física, es una sustancia física, aunque el único modo de acceder a ella sea el subjetual. Todas las cosas del mundo serían sustancias físicas, pero que filosóficamente no pueden ser abordadas sino de modo conceptivo o subjetual. Sustancialidad es, pues, sinónimo de subjetualidad.

En un plano científico y físico, hoy la doctrina de Aristóteles de la sustancialidad es insostenible. "Aristóteles... entendía por sustancia un sujeto dotado de ciertas propiedades que le competen por naturaleza, y que por consiguiente es capaz de existir por sí mismo, a diferencia de sus propiedades que no pueden existir más que por su inherencia al sujeto sustancial. Claro está, no es que Aristóteles desconozca por completo la existencia de sustancias compuestas; pero ha entendido siempre que lo que las sustancias componentes componen es justamente una nueva sustancia, un nuevo sujeto sustancial" (HRP, 21). Y esto es lo que hoy resulta insostenible de todo punto. Una cosa, una realidad, no tiene por qué ser siempre una nueva sustancia, sino que puede ser una "combinación funcional", como es el caso de los seres vivos. De aquí que para significar la consistencia física de las cosas reales Zubiri haya tenido que forjar un nuevo vocablo, sustantividad, que se define como "suficiencia en el orden constitucional", ya sea esta suficiencia por creación de una sustancia compuesta, por combinación funcional de elementos, etc.

Según esto, parecería que la sustantividad es un concepto más amplio, que engloba dentro de sí

el de sustancia. La sustancialidad sería un modo de sustantividad, es decir, un modo de suficiencia en el orden constitucional. Así lo dan a entender algunas frases de Zubiri (cf. HRP, 22). Pero si se apuran los conceptos y se busca la exactitud, la verdad es muy otra. La sustantividad desbancan totalmente a la sustancialidad del plano físico. Toda cosa, sea partícula elemental, cloro, hidrógeno, agua, célula hepática, hombre o sociedad, tiene una "suficiencia en el orden constitucional", y por tanto tienen, en alguna medida, sustantividad. Todo lo que tiene suficiencia en el orden constitucional tiene sustantividad. Lo que sucede es que hay grados en esa suficiencia, es decir, que el concepto de sustantividad no es unívoco, sino análogo, y admite grados. Hay una cierta sustantividad de las partículas elementales, los átomos y las moléculas (cf. SE, 171), aunque muy impropia, ya que también lo es el grado de su suficiencia en el orden constitucional. Y todas las realidades de grado superior (seres vivientes, etc.), al ir ganando en suficiencia en el orden constitucional van ganando también en sustantividad. En el hombre se da, sin duda, una sustantividad mucho más perfecta, ya que la suficiencia en el orden constitucional es de un orden rigurosamente nuevo. Pero esa suficiencia, indudablemente, no es plenaria. De aquí que haya también una cierta sustantividad del cuerpo social como un todo, es decir, de toda la humanidad. En el fondo, en última instancia, y apurando los conceptos metafísicos, no hay más que una sustantividad, la del "cosmos" en el orden intramundano.

El concepto de sustantividad, análogamente entendido, desbancan por completo al de sustancialidad. Donde antes, en un sentido físico, se hablaba de sustancias, hoy debe hablarse de sustantividades. La sustancialidad queda así reducida al plano conceptivo u objetivo en que fue usada por el aristotelismo, como sinónimo de subjetualidad.

En el plano conceptivo u objetivo las cosas tienen subjetualidad; en el plano físico, sustantividad.

- (129 b) Aquí "mundo" no es "respectividad transcendental" (SE, 435).

- (130) ELLACURIA (134), pg. 511
- (131) Los trabajos de RAHNER (316), FIORENZA Y METZ (146) parecen haber soslayado cualquier posible objeción teológica.
- (132) "El alma no es una parte invisible del hombre, como si fuera un espíritu oculto en el cuerpo y encarcelado en él, con una realidad distinta de la realidad del cuerpo. Por el contrario, el alma no es real sino en su ser realmente fuera de sí misma como realidad informante, es decir, como cuerpo", FIORENZA Y METZ (146), pgs. 700-701.
- (132) "Los conceptos "cuerpo" y "alma" no pueden identificarse simplemente con los de "espíritu" y "materia", puesto que los conceptos "alma" y "cuerpo" se refieren a dos principios que integran el hombre total, al ser humano único. El cuerpo no es pura materia, sino una materia informada por el espíritu, y el alma no es puro espíritu, sino un espíritu que informa la materia. Por eso no puede hablarse del alma o del cuerpo como si fueran pura espíritu o pura materia", FIORENZA Y METZ (146), pg. 703.
- (134) Esto es importante, sobre todo, en el caso de las denominadas "combinaciones funcionales", entre las que está la humana. Debe advertirse, con todo, que el problema de las "combinaciones funcionales" es científicamente complejo y poco nítido. En las puras combinaciones (p.e., cuerpos químicos) el conocimiento de las sustancias componentes, de la estructura resultante, de las notas de las sustancias y de las notas dimanantes de la estructura como un todo, es relativamente viable, y se consigue de modo pleno cuando el cuerpo "se sintetiza" (desde la síntesis del agua hasta la síntesis de la insulina o de los ácidos nucleicos). Esta seguridad es imposible de adquirir en el caso de la "combinaciones funcionales". ¿Qué fisiólogo puede asegurar que conoce perfectamente la integración funcional de un acto tan sencillo como el andar? El problema crece geométricamente si nos preguntamos por el lenguaje, la memoria o las cualidades psíquicas. Las "combinaciones funcionales" se conocen siempre de modo muy imperfecto. Las técnicas fisiológicas más finas (estereotaxia cerebral, etc.) no parece que vayan a resolver tan compleja cuestión. Solamente la construcción de "modelos electromecánicos" intenta caminar por la senda

que en Química dio tan buenos resultados: la síntesis o construcción artificial. ¿Pero llegará a conseguirse un modelo sintético tan perfecto y complejo como el animal o el hombre? Parece dudoso. De todos modos, el problema de las notas de las combinaciones funcionales es grave, y base de las diferentes opiniones que sobre la composición del ser humano se enumeran en el texto.

- (135) "La salvación cristiana es una salvación corporal; no tiene lugar "detrás" o "por encima de" nuestro ser corporal, sino en él, con él y, en último término, para él": FIORENZA Y METZ (146), pg. 706.

El hombre es "cuerpo animado" (Leib) que se desarrolla libre y creadoramente, es decir, "espiritualmente" (la "vida del espíritu", entendido este como "espíritu objetivo"). De esta vida personal o espiritual el hombre, según la teología cristiana, ha de dar cuenta después de la muerte. ¿Cómo, si el alma no tiene realidad sin el cuerpo? El tema es difícil, pero posee varias soluciones. La más espectacular, la de BOROS. "L. Boros opina... que la resurrección del cuerpo, en cierto sentido, tiene ya lugar inmediatamente después de la muerte, porque esos últimos tiempos que apuntan hacia la corporalidad de la salvación han comenzado ya, y la "asunción" de María al Cielo no es una excepción, sino un modelo": FIORENZA Y METZ (146), pg. 710.

- (136) Cf. ROF CARBALLO (352), pgs. 912-952.
- (137) Cf. ELLACURIA (134), pgs. 513-519.
- (138) HH, p.4, con algunas modificaciones a la vista de los escritos posteriores de ZUBIRI.
- (139) ELLACURIA (131), pgs. 424-425. Allí se nos dice, en nota, que Zubiri trató en 1964 en su curso oral de El problema del mal haciendo uso de las ideas de "cosa-sentido" y "condición".
- (140) ARANGUREN (42), pgs. 63-67, de donde hemos transcrito literalmente algunos párrafos.
- (141) ELLACURIA (130), pg. 111.
- (142) LAIN ENTRALGO, "Desde dentro de este libro", en SOBER PUIGORIOL, El hombre, ser indigente, Madrid 1966, pgs. 25-27.

- (143) Cf. LAIN ENTRALGO (8), pgs. 499-500; VERBEKE (404); DANIELOU (110).
- (145) Cf. LAURENT (252), pgs. 52-53.
- (146) Cf. GILSON (169), trad. cast., t. I, pg. 432.
- (147) Cf. GILSON (169), trad. cast., t. II, pgs. 63-4.
- (148) Cf. WILLWOLL (413), pg. 183.
- (149) WILLWOLL (413), pgs. 183-84.
- (150) Cf. SANTO TOMAS DE AQUINO, Quaest. disp. de anima, a. 1, "Utrum homo possit esse hoc aliquid et forma"; WILLWOLL (413), pgs. 214-215.
- (151) GILSON (169), trad. cast., t. II, pg. 103.
- (152) Para analizar las diferentes posturas ante el denominado "problema del sobrenatural", cf. SCHMAUS (370), II, 198; ENCINAS (135), pgs. 44-5; ALFARO (33), pgs. 41-54, etc.
- (153) Cf. el curso de Zubiri en 1971, El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo, próximo a publicarse.
- (154) Cf. SEIDLER (378), pgs. 95-106, sobre todo la pg. 100.
- (155) NEUBURGER (307), pg. 440.
- (156) Cf. LAIN ENTRALGO (16), pgs. 163-165; LAIN ENTRALGO (143).
- (158) Cf. Los trabajos de PANIAGUA (317), (318), (319), (320), (321), (322) y (323).
- (159) ZUBIRI (23), pg. 21.
- (160) LAIN ENTRALGO (11), pgs. 72-73.
- (161) LAIN ENTRALGO (11), pgs. 77-8.
- (162) NEUBURGER (307), pg. 457. Véase también PUSCHMANN (333), HAESER (187), t. I, pgs. 824-28, y LAIN EN

- TRALGO (11), pgs. 82-83.
- (163) SUDHOFF (394), pg. 203. WICKERSHEIMER (411).
- (164) LAIN ENTRALGO (16), pgs. 155-59.
- (165) LAIN ENTRALGO (16), pg. 144. Cf. también LAIN ENTRALGO (9). pgs. 129-54.
- (166) LAIN ENTRALGO (16), pgs. 150 ss.
- (167) ZUBIRI (22), pg. 200.
- (168) LAIN ENTRALGO (16), pgs. 166-67.
- (169) Cf. LAIN ENTRALGO (19), pg. 176.
- (170) LAIN ENTRALGO (19), pg. 176.
- (171) Virus del mosaico del tabaco: W.M. STANLEY, Amer. J. Bot., 27, 59, 1937; Cf. OCHOA (309).
- (172) LAIN ENTRALGO (19), pgs. 21-22.
- (173) LAIN ENTRALGO (19), pgs. 23-24.
- (174) LAIN ENTRALGO (19), pgs. 25-30.
- (175) Cf. LAIN ENTRALGO (19), pg. 39.
- (176) Cf. LAIN ENTRALGO (19), pgs. 182-83
- (177) "El mínimo de notas constitutivas transmisibles genéticamente y perdurable por interfecundidad; he aquí, pues, a una, la índole del phylum y la índole de la especie": SE, 244.
- (178) LAIN ENTRALGO (19), pgs. 189-90.
- (179) LAIN ENTRALGO (19), pg. 20.
- (180) LAIN ENTRALGO (19), pg. 19.
- (181) Cf. LAIN ENTRALGO (19), pg. 184.
- (182) LAIN ENTRALGO (19), pg. 187.

- (183) LAIN ENTRALGO (19), pgs. 187-88.
- (184) LAIN ENTRALGO (19), pgs. 184-86.
- (185) LAIN ENTRALGO (19), pg. 187.
- (186) ELLACURIA (134), pg. 516.
- (187) La elaboración de una rigurosa "lógica del sentido" no es tarea fácil. Una primera aproximación la constituye, sin duda, la lógica aristotélica y, más concretamente, el tratado Peri herméneias (cf. RICOEUR (347), pgs. 29 ss). Otras muchas de la historia de la filosofía, como por ejemplo, la lógica hegeliana, se hallan en este plano. La fenomenología de Husserl replanteó con nuevo vigor este problema, convirtiéndolo en centro de la especulación filosófica del siglo XX. Por otra parte, corrientes que tienen poco que ver con esa dirección desembocan en idéntico tema: cf. DELEUZE (114), y DEAÑO (112), RICOEUR (347), pg. 56, por su parte, ha postulado la necesidad de una "logique du double sens".
- (188) DODDS (119), trad. casta, pg. 135.
- (189) DODDS (119), trad. cast., pgs. 135-36.
- (190) DODDS (119), trad. cast., pg. 138.
- (191) DODDS (119), trad. cast., pg. 142.
- (192) DODDS (119), trad. cast., pg. 137.
- (193) DODDS (119), trad. cast., pg. 139.
- (194) Cf. ELIADE (128), trad. cast., pgs. 303-307.
- (195) ELIADE (128), trad. cast., pg. 304.
- (196) ELIADE (128), trad. cast., pg. 306.
- (197) ELIADE (128), trad. cast., pg. 305.
- (198) ELIADE (128), trad. cast., pg. 305.
- (199) ELIADE (128), trad. cast., pg. 305.
- (200) ELIADE (128), trad. cast., pg. 305.

- (201) DODDS (119), trad. cast., pgs. 150-151.
- (202) ALVAREZ DE MIRANDA (39), pgs. 87-101; DOBS (119), trad. cast., pg. 144.
- (203) FRAILE (152), t. I, pg. 300.
- (204) DODDS (119), trad. cast., pg. 195.
- (205) Cf. DODDS (119), trad. cast., pg. 161, nota 87.
- (206) Rev. de Phil., 22, 1948, pg. 101
- (207) FAREINGTON (141), trad. cast., pg. 108.
- (208) DODDS (119), trad. cast., pgs. 198-99.
- (209) LAIN ENTRALGO (13), pg. 25.
- (210) DODDS (119), trad. cast., pg. 199.
- (211) Cf. FRAILE (152), t. I, pgs. 370-75.
- (212) LAIN ENTRALGO (13), pg. 26.
- (213) LAIN ENTRALGO (13), pgs. 26-7.
- (214) GROETHUYSEN (182), trad. cast., pg. 96.
- (215) GROETHUYSEN (182), trad. cast., pg. 96.
- (216) Cf. GROETHUYSEN (182), trad. cast., pg. 97.
- (217) BREHIER (70), t. I, pg. 439.
- (218) Cf. FRAILE (152), t. I, pg. 734.
- (219) Cf. FRAILE (152), t. I, pgs. 736-37.
- (220) Cf. MASSON (281), col. 1680.
- (221) Sobre el entrecruzamiento de todas estas corrientes, cf. el artículo de ZUBIRI (28), cols. 485-86.
- (222) JOLIVET (219), PHILIPS (325), CILLERUELO (99), y sobre todo el trabajo de ALVAREZ TURIENZO (40), y las sabias páginas que RICOEUR (348) ha escrito bajo el título de "Le péché original: étude de signification".

- (223) Cf. ORTEGA Y GASSET (314), pg. 528.
- (224) Cf. GROETHUYSEN (182), trad. cast., pg. 171.
- (225) En.Ps., LUTERO (266), XL, pg. 329.
- (226) LUTERO (266), LVI, 221, 15 ss.
- (227) LUTERO (266), LVI, pgs. 171-72.
- (228) Cf. ATKINSON (51), trad. cast., pg. 53.
- (229) Cf. ATKINSON (51), trad. cast., pgs. 265-66.
- (230) ATKINSON (51), trad. cast., pgs. 266-67.
- (231) LOYOLA (264), pg. 755; cf. LAIN ENTRALGO (12), pgs. 73-89.
- (232) Cf. DENZINGER-UMBERG (115), nn. 1025, 1027, 1038, 1040, 1051 y 1067.
- (233) PASCAL (324), n. 693.
- (234) PASCAL (324), n. 455; Cf. ALVAREZ TURIEÑO (40), pg. 54, nota 21, donde se pone en relación esta fórmula con San Agustín.
- (235) ZUBIRI. "Prólogo" a la edición de PASCAL (324), pg. 12; NHD (24), pg. 138.
- (236) LAIN ENTRALGO (6), pgs. 54-55; LAIN ENTRALGO (11), pgs. 311-12.
- (237) Cf. SCHELER (366), trad. cast., pgs. 57-8.
- (238) Cf. SERTILLANGES (382).
- (239) Contra gentes, IV, c. 52; cf. LAIN ENTRALGO (7), pg. 29.
- (240) Cf. JUANINI (223), pg. 66; ORBE (311), pg. 206.
- (241) Rec. IV 9, 3s; cf. ORBE (311), pg. 209.
- (242) Cf. LAIN ENTRALGO (7), pgs. 31-2; KORS (231).

- (243) LAIN ENTRALGO (7), pgs. 26-7.
- (244) Cf. LAIN ENTRALGO (7), pg. 28; cf. SERRANO MUÑOZ (381).
- (245) LAIN ENTRALGO (7), pgs. 33-4.
- (246) BURY (79), trad. cast., pgs. 75-7.
- (247) FRAILE (152), t. III, pg. 625, a quien seguimos en la exposición del optimismo de Spinoza.
- (248) Citado por FRAILE (152), t. III, pg. 689.
- (249) Cf. HAZARD (190), capítulo "Le Bonheur", pgs. 23-4., y sobre todo el capítulo "Nature et bonté: l'optimisme", pgs. 304-19.
- (250) HAZARD (190), pgs. 24.
- (251) Cf. HAZARD (190), pgs. 314.
- (252) Cf. LAIN ENTRALGO (8), pg. 193; cf. CASSIRER (89), pg. 139.
- (253) Cf. LOWITH (263), pgs. 90-1; BURY (79), trad. cast., pgs. 78-94; MARAVALL (271).
- (254) Cf. BURY (79), trad. cast., pg. 131.
- (255) KANT, Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, en (224), t. II, pg. 37.
- (256) Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, I, en KANT (224), t. VI, pg. 180; cf. LAIN ENTRALGO (8), pgs. 223-24.
- (257) Un "optimismo crítico" lleva siempre dentro de sí, de una u otra forma, una "veta de pesimismo", Cf. BURY (79), trad. cast., pg. 226.
- (258) La mejor exposición sobre la idea de progreso en estos autores sigue siendo la de BURY (79): Schelling (trad. cast., pgs. 231-33), Hegel (trad. cast., pgs. 229-31), Comte (trad. cast., pgs. 261-80), Proudhon (trad. cast., pgs. 284-85), Darwin (trad. cast., pgs. 299-301), Spencer (trad. cast., pgs. 301-07), etc.

- (259) LAIN ENTRALGO (8), pg. 228.
- (260) BURY (79), trad. cast., pg. 309.
- (261) MERLEAU-PONTY (287), pg. 284.
- (262) Cf. RICOEUR (347), pg. 41.
- (263) Cf. RICOEUR (347), pg. 24.
- (264) RICOEUR (347), pg. 42.
- (265) Cf. RICOEUR (346), trad. cast., pgs. 700-01.
- (266) MOREL (293), t. II, "Analyse de la maladie", pg. 13. En nuestra exposición seguimos fundamentalmente esta erudita y rigurosa exposición.
- (267) MOREL (293), t. II, pg. 72.
- (268) MOREL (293), t. II, pg. 107.
- (269) VII, 87; FINK (145), trad. cast., pgs. 180-81.
- (270) MOREL (293), pg. 123.
- (271) MOREL (293), pgs. 124-28.
- (272) MOREL (293), pg. 177.
- (273) Inédito en GS: MOREL (293), pgs. 391.
- (274) MOREL (293), pg. 200.
- (275) MOREL (293), pgs. 235-37.
- (276) MOREL (293), pgs. 249-50.
- (277) Cf. MARCEL (272), trad. cast., pgs. 194-95.
- (278) CAMUS (86), pgs. 72.
- (279) MARCEL (272), trad. cast., pg. 17.
- (280) Cf. MARCEL (272), trad. cast., pg. 177.
- (281) MARCEL (272), trad. cast., pg. 179.
- (282) MARCEL (272), trad. cast., pg. 194.

- (283) Cf. MARCEL (272), trad. cast., pg. 186.
- (284) MARCEL (272), trad. cast., pgs. 183-84.
- (285) MARCEL (272), trad. cast., pg. 188.
- (286) MARCEL (272), trad. cast., pg. 188.
- (287) Cf. JASPERS (217), trad. cast., pg. 328. (Citado en adelante: FF).
- (288) RICOEUR (347), pg. 34.
- (289) Cf. RICOEUR (347), pg. 34.
- (290) RICOEUR, Le volontaire et l'involontaire, Paris 1950, pgs. 7-8.
- (291) RICOEUR (346), trad. cast., pg. 13. (Citado en adelante: FC)
- (292) RICOEUR (348), pg. 263. En las pgs. 265-369 se encuentran algunos apuntes sobre lo que será en su día el libro III del estudio de Ricoeur sobre el mal; sería un error, empero, concederles mayor importancia que el de meros apuntes.
- (293) Cf. RICOEUR (348), pgs. 265-82.
- (294) ZUBIRI (23), pg. 112.
- (295) EVANS-PRITCHARD (137), trad. cast., pgs. 4-5.
- (296) MERCIER (286), pg. 29.
- (297) COLE (105), cols. 180-197.
- (298) LAIN ENTRALGO (11), pgs. 12 ss.
- (299) Cf. LAIN ENTRALGO (11), pgs. 12 ss.
- (300) GOMEZ CAFFARENA (173), pgs. 86-7.
- (301) Cf. ZUBIRI (23), pg. 78.
- (302) Todo el anterior razonamiento está expuesto por X. Zubiri en (23), pgs. 76-7, cuya lección sobre

Kant es desde muchos puntos de vista "magistral", y a la que me atengo en estas páginas.

- (303) ZUBIRI (23), pgs. 77-8.
- (304) ZUBIRI (23), pg. 82.
- (305) ZUBIRI (23), pg. 88.
- (306) La dualidad "transcendental"- "transcendente" en Kant ha sido sistemáticamente expuesta por ZUBIRI (23), pgs. 59-115, y en especial pgs. 114-15.
- (307) ZUBIRI (23), pg. 102.
- (308) ZUBIRI (23), pgs. 102-103.
- (309) ELLACURIA (134), pg. 506.
- (310) ELLACURIA (134), pg. 507.
- (311) ELLACURIA (134), pg. 471.
- (312) ELLACURIA (134), pgs. 471-72.
- (313) ELLACURIA (134), pgs. 472-73.
- (314) ELLACURIA (134), pgs. 473-74.
- (315) ELLACURIA (134), pg. 480.
- (316) ELLACURIA (134), pgs. 478-79.
- (317) ZUBIRI (27).
- (318) Sobre el concreto problema metafísico planteado por la biología ha escrito Zubiri un preciso artículo, "El origen del hombre", ZUBIRI (26). Allí escribió Zubiri estas frases: "Ciertamente, la evolución humana es un tema que pertenece a la ciencia positiva. Pero planteado por los hechos, no puede menos de afectar a la filosofía y a la teología mismas. Dejando de lado, por el momento, el aspecto teológico de la cuestión, la idea del origen evolutivo de nuestra humanidad, a pesar de ser una idea científica, es una idea, que como otras muchas, se halla en la frontera de la ciencia y la filosofía;

constituyen problemas fronterizos, bifaces. Y en cuanto tales necesitan ser tratados también filosóficamente", pgs. 146-47.

- (319) Estos tres niveles de transcendencia originan un conjunto de "saberes transcendentales sobre la Medicina" que, cada vez con mayor empuje, tratan de introducirse en el currículum médico bajo denominaciones varias, como Introducción a la Medicina (SINGERIST (384)), Filosofía de la Medicina (KNEUKER (230)), Historia de la Medicina y Antropología Médica (LAIN ENTRALGO (2)), etc. Nuestro actual propósito se delimita al estudio de la Antropología médica como doctrina médica transcendental, sin prejuzgar la amplitud y el contenido específico del ámbito transcendental de la Medicina.
- (320) ORTEGA Y GASSET (312), pgs. 111.
- (321) ORTEGA Y GASSET (312), pgs. 111.
- (322) ORTEGA Y GASSET (312), pgs. 111.
- (323) ORTEGA Y GASSET, O.C., t. VI, pg. 41.
- (324) MARIAS (278), pg. 86.
- (325) Cf. MARIAS (275).
- (326) Cf. MARIAS (274).
- (327) Cf. MARIAS (278).
- (328) MARIAS (277), pg. 73.
- (329) MARIAS (278), pg. 94.
- (330) MARIAS (277), pg. 76.
- (331) MARIAS (277), pgs. 77-8.
- (332) Usamos aquí la palabra Psiquiatría en el sentido técnico que Marías parece desconocer. Para él Psiquiatría es el sector de la Patología humana que estudia aquellas enfermedades "cuya realidad como enfermedades es primariamente biográfica". Es decir, que la Patología sería la ciencia encargada de estudiar el "momento biológico" de la en-

fermedad, y la Psiquiatría su "momento biográfico". De aquí que escriba: "Cuando hablamos de psiquiatría y de enfermos psíquicos o mentales, estamos diciendo sin decirlo que se trata de la significación biográfica de la enfermedad. También se ha descubierto, ustedes lo saben mejor que yo, que una úlcera de estómago puede tener una etiología y desde luego una significación biográfica. Pero llamamos enfermedades psíquicas o mentales no tanto a las que tienen una determinada "causa psíquica", como a aquellas cuya realidad como enfermedades es primariamente biográfica" (MARIAS (277)). Posteriormente ha acuñado para esta nueva patología el nombre de "Bioiatría" (Cf. MARIAS (278), pg. 112).

- (333) MARIAS (277), pg. 81.
- (334) MARIAS (278), pgs. 111-12.
- (335) JASPERS (215).
- (336) JASPERS (214), trad. cast., pg. 874. (Corregida).
- (337) JASPERS (214), trad. cast., pg. 875. (Corregida).
- (338) JASPERS (214), trad. cast., pg. 875. (Corregida).
- (339) JASPERS (214), trad. cast., pg. 875. (Corregida).
- (340) JASPERS (214), trad. cast., pg. 876 (corregida).
Cf. Der philosophische Glaube, Zurich 1947, pg. 16.
- (341) Cf. JASPERS (218), trad. cast., pgs. 211-12.
- (342) JASPERS (214), trad. cast., pg. 877.
- (343) JASPERS (214), trad. cast., pg. 877.
- (344) JASPERS (214), trad. cast., pg. 882.
- (345) JASPERS (214), trad. cast., pg. 883.
- (346) JASPERS (214), trad. cast., pg. 883.
- (347) JASPERS (214), trad. cast., pg. 883.
- (348) GONZALEZ (177), pg. 692.
- (349) GONZALEZ (177), pg. 632.

- (350) GONZALEZ (177), pg. 634.
- (351) GONZALEZ (177), pg. 635.
- (352) GONZALEZ (176), pg. 161.
- (353) METZ (288), trad. cast., pg. 127.
- (354) GONZALEZ (176), pgs. 151-52.
- (355) GONZALEZ (176), pg. 162.
- (356) GILSON (168).
- (357) METZ (288).
- (358) METZ (288), trad. cast., pgs. 63-64.
- (359) METZ (288), trad. cast., pgs. 65-66.
- (360) METZ (288), trad. cast., pg. 66.
- (361) METZ (288), trad. cast., pg. 67.
- (362) METZ (288), trad. cast., pg. 74.
- (363) METZ (288), trad. cast., pg. 76.
- (364) Cf. sobre todo Das Wesen des Christentums, 1841, I parte, "Das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Religion", y Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1848-1849.
- (365) RAHNER (338), pgs. 463-64.
- (366) RAHNER (338), pgs. 462-63.
- (367) RAHNER (338), pg. 464.
- (368) RAHNER (338), pg. 464.
- (369) RAHNER (338), pg. 464.
- (370) RAHNER (338), pg. 464.
- (371) RAHNER (338), pg. 464-65.
- (372) RAHNER (338), pg. 461.

- (373) RAHNER (338), pgs. 465-66.
- (374) RAHNER (339), pg. 398.
- (375) RAHNER (339), pg. 436.
- (376) RAHNER (339), pg. 437.
- (377) RAHNER (339), pg. 438.
- (378) ZUBIRI (29), pg. XI.
- (379) ZUBIRI (29), pgs. XI-XII.
- (380) ZUBIRI (29), pg. XII.
- (381) ZUBIRI (29), pg. XIII.
- (382) REYES MATE (341), pg. 10.
- (383) METZ (289).
- (384) LAIN ENTRALGO (19), pgs. 18, 36, 83.
- (385) LAIN ENTRALGO (19), pg. 18.
- (386) LAIN ENTRALGO (19), pg. 17.
- (387) Cf. LAIN ENTRALGO (19), pg. 19.

BIBLIOGRAFIA

I.- OBRAS DE LAIN ENTRALGO Y ZUBIRI

- (1) LAIN ENTRALGO, P., Medicina e Historia, Madrid 1941
- (2) LAIN ENTRALGO, P., Estudios de Historia de la Medicina y Antropología médica, Madrid 1943
- (3) LAIN ENTRALGO, P., La Antropología en la obra de Fray Luis de Granada, Madrid 1946
- (4) LAIN ENTRALGO, P., "La historiografía en Rickert y Dilthey", Vestigios. Ensayos de crítica y amistad, Madrid 1948, pp. 201-33
- (5) LAIN ENTRALGO, P., "Hacia una teoría del intelectual católico", en Palabras menores, Barcelona 1952, pp. 117-36
- (6) LAIN ENTRALGO, P., Laënnec, Madrid 1954
- (7) LAIN ENTRALGO, P., Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad, Madrid 1955
- (8) LAIN ENTRALGO, P., La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano, 2ª ed., Madrid 1958
- (9) LAIN ENTRALGO, P., "Enfermedad y vida humana: I. Salud y perfección del hombre. II. La enfermedad como experiencia. III. El cristianismo y la técnica médica", en Ocio y trabajo, Madrid 1960, pp. 47-154
- (10) LAIN ENTRALGO, P., Enfermedad y pecado, Barcelona 1961
- (11) LAIN ENTRALGO, P., La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico, 2ª ed., Barcelona 1961

- (12) LAIN ENTRALGO, P., "San Ignacio, santo moderno", en La empresa de ser hombre, 2ª ed., Madrid 1963, 73-89
- (13) LAIN ENTRALGO, P., "Lo puro y la pureza a la luz de Platón", en La empresa de ser hombre, 2ª ed., Madrid 1963, pp. 15-28
- (14) LAIN ENTRALGO, P., Historia de la Medicina moderna y contemporánea, 2ª ed., Barcelona 1963
- (15) LAIN ENTRALGO, P., y LOPEZ PIÑERO, J.M., Panorama histórico de la ciencia moderna, Madrid 1963
- (16) LAIN ENTRALGO, P., La relación médico-enfermo. Historia y teoría, Madrid 1964
- (17) LAIN ENTRALGO, P., "Metaphysik der Krankheit", Sudhoffs Archiv, 51, 1967, 4, 290-317
- (18) LAIN ENTRALGO, P., Teoría y realidad del otro, 2ª ed., Madrid 1968, 2 vol.
- (19) LAIN ENTRALGO, P., El estado de enfermedad. Esbozo de un capítulo de una posible antropología médica, Madrid 1968
- (20) LAIN ENTRALGO, P., "Técnica y humanismo en la formación del hombre actual", Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica, 23, 1971, 5-19
- (21) ZUBIRI, X., "El problema del hombre", Indice, n. 120, diciembre 1958, pp. 3-4 (citado en el texto: PH)
- (22) ZUBIRI, X., Sobre la esencia, Madrid 1962 (Citado en el texto: SE)
- (23) ZUBIRI, X., Cinco lecciones de filosofía, Madrid 1963 (Cit. CLF)

- (24) ZUBIRI, X., Naturaleza. Historia.Dios, 5ª ed., Madrid 1963 (Cit. NHD)
- (25) ZUBIRI, X., "El hombre, realidad personal", Revista de Occidente, abril 1963, pp. 5-29. (Cit. HRP)
- (26) ZUBIRI, X., "El origen del hombre", Revista de Occidente, agosto 1964, pp. 146-73. (Cit. OH)
- (27) ZUBIRI, X., "Transcendencia y Física", Gran Enciclopedia del Mundo, 18, 419-24, Bilbao 1964. (Cit. TF)
- (28) ZUBIRI, X., "Zubbanismo", Gran Enciclopedia del Mundo, 19, 485-86, Bilbao 1964
- (29) ZUBIRI, X., "Prólogo" a González de Cardenal, O., Misterio trinitario y existencia humana, Madrid 1966
- (30) ZUBIRI, X., "Notas sobre la inteligencia humana", Asclepio, 18-19, 1966-67, pp. 341-53
- (31) ZUBIRI, X., Vom Wesen, München 1968

II.- BIBLIOGRAFIA GENERAL

- (32) ALBARRACIN, A., Homero y la medicina, Madrid 1970
- (33) ALFARO, J., Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano: 1274-1534, Madrid 1952
- (34) ALLERS, R., "Begriff und Methodik der Deutung", en Schwarz, Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome, Wien 1925, trad. cast., Barcelona 1932

- (35) ALLERS, R., "Medizinische Characterologie", en Die Biologie der Person, Berlin-Wien 1928
- (36) ALLERS, R., Das Werden der sittlichen Person, Freiburg i. Br. 1929.
- (37) ALLPORT, G.W., Personality, A Psychological interpretation, New York 1937; trad. cast., Buenos Aires 1961
- (38) ALSBERG, P., Das Menschheitsrätsel, Dresden 1922
- (39) ALVAREZ DE MIRANDA, A., Las religiones místicas, Madrid 1961
- (40) ALVAREZ TURIENZO, S., "Entre Maniqueos y Pelagianos. Iniciación al problema del mal en San Agustín", La Ciudad de Dios, 166, 1954, 87-125.
- (41) ALVAREZ TURIENZO, S., "El cristianismo y la formación del concepto de persona", Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid 1970, t.I, pp. 43-77
- (42) ARANGUREN, J.L.L., Etica, 2ª edl, Madrid 1959
- (43) ARENDT, H., Vita activa, Stuttgart 1960
- (44) ARIAS RAMOS, J., Derecho romano, Madrid 1954
- (45) ARISTOTELES, Metafísica, ed. V. García Yebra, Madrid 1970, 2 vol.
- (46) ARISTOTELES, Petits traités d'histoire naturelle, ed. René Mugnier, Paris 1953
- (47) ARISTOTELES, Aristotelis Opera, ed. I. Bekker, Berlin 1831-70
- (48) A.S.A., The Relevance of Models for Social Anthropology, London 1965
- (49) ASCHNER, B., Krise in der Medizin, Stuttgart 1928

- (50) ASSENMACHER, J., Die Geschichte des Individuationsprinzip in der Scholastik, Leipzig 1926
- (51) ATKINSON, J., Lutero y el nacimiento del protestantismo, trad. cast., Madrid 1971
- (52) AUERSPERGER, A. y GETTINGEN SPIELBERG, Th., "Teilhard de Chardin und die moderne Anthropologie", Werden und Handeln, hrg. von E. Wiesenhütter zum 80. Geburtstag von E.F. v. Gebattel, Stuttgart 1962
- (53) AYER, A.J., The concept of a person, London 1962; trad. cast., El concepto de persona, Barcelona 1969
- (54) BALANDIER, G., Anthropologie politique, Paris 1967; trad. cast., Barcelona 1969
- (55) BARRIO, J., "El principio de individuación en N. Hartmann y B. Russell", Atlántida, 9, 1964, 316-24
- (56) BASAVE, A., Filosofía del hombre. Fundamentos de antropología metafísica, México 1963
- (57) BAUTISTA RINO, J., Antropología médica, Buenos Aires 1971
- (58) BERGMANN, G. v., Funktionelle Pathologie, Berlin 1932
- (59) BIEGANSKI, W., Medizinische Logik, Leipzig 1909
- (60) BIER, A., "Gedanken eines Arztes über die Medizin", Münch. med. Wschr., 1926-28
- (61) BINDER, H., Die Menschliche Person. Ihr Wesen, ihre Gestalt und ihre Störungen eine Einführung in die Medizinische Anthropologie, Bern und Stuttgart 1964
- (62) BINSWANGER, L., Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942; 3 Aufl., München-Basel 1962

- (63) BLUMENTHAL, "Persona", Paulys Realencyclopädie, 19-1, 1036-1041, Stuttgart 1937
- (64) BOECIO, De persona et duabus naturis, Migne, P.L., t. LXIV, col. 1343
- (65) BOEKER, R., "Prosopon", Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 23-1, Stuttgart 1957, 868-878
- (66) BOLK, L., Das Problem der Menschwerdung, Jena 1926
- (67) BOVET, Th., Einführung in die Philosophischen Grundprobleme der Medizin. Wissenschaft und Wirklichkeit, Zürich 1934
- (68) BRAUN, E., Die Vitale Person, Leipzig 1933
- (69) BRÄUTIGAM, W., Psychotherapie in anthropologischer Sicht, Stuttgart 1961; trad. cast., Madrid 1964
- (70) BREHIER, E., Historia de la Filosofía, trad. cast., Buenos Aires, 2. vol. 1942
- (71) BRUGSCH, Th., "Die Stellung der Medizin in der Universitas Literarum", Deutsch. med. Wschr., 1918, n. 43.
- (72) BRUGSCH, Th., Prognostik oder die Lehre von der Beurteilung des Gesunden und Kranken, Berlin-Wien 1921
- (73) BRUGSCH, Th., "Ueber den personalistischen Standpunkt in der medizinischen Wissenschaft und Praxis", Jahrb. F. Charakterol., 5, Berlin 1928
- (74) BRUENING, W., Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1960
- (75) BUBER, M., ¿Qué es el hombre?, trad. cast., 4ª ed. Mexico 1960

- (76) BUDA, C., "Evolución del concepto de persona", Revista de Filosofía, 57, 1956, 234-39
- (77) BUGARD, P., L'état de maladie, Paris 1964
- (78) BUMKE, O., Eine Krise der Medizin, München 1929
- (79) BURY, J., The idea of progress. An inquiry into its origin and growth, New York 1932; trad. cast., Madrid 1971
- (80) BUYTENDIJK, F.J.J., Allgemeine Theorie der Menschlichen Haltung und Bewegung, Heidelberg 1956
- (81) BUYTENDIJK, F.J.J., Teoría del dolor, trad. cast., Buenos aires 1965
- (82) BUYTENDIJK, F.J.J., "El cuerpo como situación motivante", en La motivación, Buenos Aires 1965
- (83) BUYTENDIJK, F.J.J., Prolegomena einer anthropologische Physiologie, Salzburg 1967
- (84) CABALEIRO, M., Temas psiquiátricos, Madrid 1959
- (85) CAMPO, A., "La voluntad y la libertad según X. Zubiri", Papeles de Son Armadans, 22, 1961, 276-93
- (86) EAMUS, A., La peste, trad. cast., Buenos Aires 1967
- (87) CANGUILHEM, G., Le normal et le pathologique, Paris 1966
- (88) CARUSO, J.A., Bios. Psyche. Person, Freiburg 1957; trad. cast., Madrid 1965
- (89) CASSIRER, E., Filosofía de la Ilustración, trad. cast., Mexico 1943
- (90) CASSIRER, E., An essay on Man, New Haven 1944; trad. cast., Antropología filosófica, 3ª ed., Mexico 1963
- (91) CASTAN TOBEÑAS, J., Derecho Civil español común y foral, t. I, Madrid 1941

- (92) CASTELLOTE CUBELLS, S., "Antropología filosófica en la obra de Francisco de Valles", Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica, 15, 1963, 77-120
- (93) CASTILYA DEL PINO, C., Un estudio sobre la depresión. Fundamentos de antropología dialéctica, 2ª ed., Barcelona 1969
- (94) CATTELL, R.B., La Personnalité, 2 vol., trad. franc., Paris 1956
- (95) CATTELL, R.B., The Scientific Analysis of Personality, Harmondsworth 1967
- (96) CEBALLOS, N., "Idea zubiriana del hombre", Cuadernos hispanoamericanos, 180, 1964, 483-508
- (97) CEBES, La tabla de Cebes, trad. cast., Buenos Aires 1947
- (98) CENCILLO, L., Curso de antropología integral, Madrid 1970 ss
- (99) CILLERUELO, L., "En torno a San Agustín. Su fase maniquea", La Ciudad de Dios, 158, 1964, 68-74
- (100) CHABAL, R., Vers une Anthropologie Philosophique, 2 vol., Paris 1964
- (101) CHAPPLE, E.D., CARLETON, S.C., Principles of Anthropology, New York 1942
- (102) CHIRPAZ, F., Le Corps, Paris 1963
- (103) CHRISTIAN, P., Das Personenverständnis im modernen medizinischen Denken, Tübingen 1952
- (104) CHRISTIAN, P., "Medizinische Anthropologie", en Fischer Lexikon, 16, 1959
- (105) COLE, F.C., "Antropología", Gran Enciclopedia del Mundo, 2, 180-197, Bilbao 1962

- (106) CONDE, F.J., "Introducción a la antropología de X. Zubiri", Homenaje a X. Zubiri, Madrid 1953, 43-67
- (107) CUBELLS, F., "Evolución y sentido de la vida personal en Platón y Aristóteles", Asclepio, 17, 1965, 3-68
- (108) CUBELLS, F., El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega, Valencia 1967
- (109) CURTIUS, F., Von medizinischen Denken und Meinen, Stuttgart 1968
- (110) DANIELOU, J., Philon d'Alexandrie, Paris 1958; trad. cast., Madrid 1962
- (111) DAVID, P., VON BRACKEN, H., Perspectives in Personality Theory, New York 1957; trad. cast., Teorías de la personalidad, 2ª ed., Buenos Aires 1968
- (112) DEANO, A., "Logique du sens", Revista de Occidente, n. 108, marzo 1972, 435-38
- (113) DEBRAY, J.R., Le malade et son médecin, Paris 1965
- (114) DELEUZE, G., Logique du sens, Paris 1969
- (115) DENZINGER-UMBERG, Enchiridion Symbolorum, 24 ed., Barcelona 1946
- (116) DIELS-KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1935
- (117) DIEPGEN, P., "Die Grundlagen der Medizin im XIX. Jahrhundert und ihre gegenwärtige Krise", Deutsch. med. Wachr., n. 52, 1928
- (118) DIEZ DEL CORRAL, L., "Zubiri y la filosofía de la historia", Homenaje a Zubiri, Madrid 1953, pp. 69-87

- (119) DODDS, E.R., The Greeks and the Irrational, California 1951; trad. cast., Madrid 1960
- (120) DOERNE, M., Der Mensch im Urteil der Bibel, Postdam 1939
- (121) DONCEEL, J.F., Antropología filosófica, Buenos Aires 1969
- (122) DOERIE, H., Hypostasis. Wort und Bedeutungsgeschichte, Göttingen 1955
- (123) DRIESCH, H., Der Mensch und die Welt, 2 Aufl. Zürich 1945; trad. cast., Mexico 1960
- (124) DUFRENNE, M., Pour l'homme, Paris 1968
- (125) DUMONT, L., Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes, Paris 1966
- (126) EASTON, D., "Political Anthropology", en B. Siegel (Ed.), Biennial Review of Anthropology, Stanford 1959, 210-247
- (127) EHRENBERG, H., Vom Menschen, biblisch und aktuell. Eine Anthropologie des Alten Testaments, Zurich 1947
- (128) ELIADE, M., Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'Extase, Paris 1951; trad. cast., Mexico 1960.
- (129) ELIADE, M., Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et Répétition, Paris 1949; trad. cast., Buenos Aires 1968
- (130) ELLACURIA, I., "La religación, actitud radical del hombre", Asclepio, 16, 1964, 97-155
- (131) ELLACURIA, I., "Antropología de Xavier Zubiri", Revista de Psiquiatría y Psicología médica, 6, 1964, n.6, 403-430; n.7, 483-508

- (132) ELLACURIA, I., Indices de Sobre la Esencia de X. Zubiri, Madrid 1965
- (133) ELLACURIA, I., "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", Estudios de Deusto, 14, 1966, 245-286 y 523-548
- (134) ELLACURIA, I., "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid 1970, t. I, pp. 461-523
- (135) ENCINAS, J., "Visión cristocéntrica del hombre", Naturaleza y Gracia, 5, 1958, 39-81
- (136) ERDIN, F., Das Wort Hypostasis. Seine Bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluss der trinitarischen Auseinandersetzungen, Freiburg im Br. 1939
- (137) EVANS-PRITCHARD, E.E., Social Anthropology, London 1950; trad. cast., Buenos Aires 1957
- (138) EYSENCK, H. J., Les dimensions de la personnalité, trad. franc., Paris 1950
- (139) FALLERS, L., "Political Anthropology in Africa", New Direction in Anthropology, London 1965
- (140) FARRE, L., Antropología filosófica. El hombre y sus problemas, Madrid 1968
- (141) FARRINGTON, B., Science in antiquity, Oxford 1969; trad. cast., Ciencia y filosofía en la antigüedad, Barcelona 1971
- (142) FERNANDEZ GALIANO, M., LASSO DE LA VEGA, J.S., ADRA-DOS, F.F., El concepto del hombre en la antigua Grecia, Madrid 1955
- (143) FERRARI, S., Per la biografia e gli scritti di Pietro d'Abano, Roma 1918

- (144) FERRATER MORA, J., VON WRIGHT, H., MALCOLM, N., POLE, D., Las filosofías de Ludwig Wittgenstein, Barcelona 1966
- (145) FINK, E., Nietzsches Philosophie, trad. cast., 2ª ed., Madrid 1969
- (146) FIGORENZA, F.P., METZ, J.B., "El hombre como unidad de cuerpo y alma", Mysterium Salutis, trad. cast., II, 2, Madrid 1970
- (147) FISCHER, H., Arzt und Humanismus, Zürich 1962
- (148) FLEISCHER, H., Umriss einer Philosophie des Menschen, Berlin 1967
- (149) FLICK, M., "Problemi teologici sull'omnizzazione", Gregorianum, 54, 1963, 62-70
- (150) FLICK, M., ALSZEGHY, Z., Antropología teológica, trad. cast., Salamanca 1970
- (151) FOUCAULT, M., El nacimiento de la clínica, trad. cast., México 1966
- (152) FRAIER, G., Historia de la Filosofía, t. I, 2ª ed., Madrid 1965; t. III, Madrid 1966
- (153) FRIEDMANN, L., "Begriff und Wesen des Krankseins", Der Nervenarzt, Jg. 2, 1929, n. 4.
- (154) ERUTOS, E., Antropología filosófica, Zaragoza 1971
- (155) GABORIAU, F., Le tournant théologique, Paris 1968; trad. cast., El giro antropológico de la teología de hoy, Barcelona 1970
- (156) GADAMER, H.G., VOGLER, P., Neue Anthropologie, Stuttgart 1972
- (157) GALLING, K., Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht, Mainz 1947

- (158) GAOS, J., Del hombre, México 1970
- (159) GEBSATTEL, V.E.v., Imago Hominis, Beiträge zu einer personalen Anthropologie, Schweinfurt, 1964; trad. cast., Madrid 1969
- (160) GEBSATTEL, V.E.v., Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Berlin 1954; trad. cast., Antropología médica, Madrid 1966
- (161) GEHLEN, A., Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt, Bonn 1950
- (162) GEHLEN, A., Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956
- (163) GEHLEN, A., Anthropologische Forschung, Hamburg 1961
- (164) GEHLEN, A., Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963
- (165) GERAUD, R., Le médecin et son malade, Paris 1967
- (166) GERBER, P., "Medizinische Philosophie", Wien. klin. Wschr., 1927, n. 30 y 31
- (167) GIL, L. (Ed.), Introducción a Homero, Madrid 1963
- (168) GILSON, E., L'esprit de la philosophie médiévale, Paris 1932; trad. cast., Buenos Aires 1952
- (169) GILSON, E., La philosophie au moyen-âge, Paris 1944; trad. cast., Madrid 1958
- (170) GLASER, H., Das Denken in der Medizin, Berlin 1967
- (171) GOLDBRUNNER, J., Realización de la fe. Condicionamientos antropológicos, trad. cast., Barcelona 1970.

- (172) GOLDSCHIEDER, R., "Erkrankung und Mensch", Zeitschr. f. physik u. diät. Ther., 26, 1922
- (173) GOMEZ CAFFARENA, J., Metafísica fundamental, Madrid 1969
- (174) GOMEZ CAFFARENA, J., Metafísica trascendental, Madrid, 1970
- (175) GOMEZ NOGALES, S., "Problemas metafísicos de la personalidad", Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid 1970, t.I, pp. 715-729
- (176) GONZALEZ DE CARDENAL, O., Teología y Antropología, Madrid 1967
- (177) GONZALEZ DE CARDENAL, O., Misterio trinitario y existencia humana, Madrid 1969
- (178) GONZALEZ JARA, A., "La posicionalidad excéntrica del hombre", Anuario filosófico, 4, 1971, 119-81
- (179) GONZALEZ JARA, A., "Sobre la antropología de Adolf Portmann", Anuario filosófico, 5, 1972, 211-75
- (180) GREIT, I., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, 2 vol., Barcelona 1961
- (181) GREIL, A., "Ueber die Erziehung zum ärztlichen Denken", Wien. klin. Wschr., nr. 40, 1925
- (182) GROETHUYSEN, B., Philosophische Anthropologie, en Handbuch der Philosophie, München und Berlin 1931. Hay trad. cast. sobre el texto revisado por el A. en 1940, Antropología filosófica, Buenos Aires 1951
- (183) GROTE, L.R., Der Arzt im Angesichts von Leben. Krankheit und Tod, Stuttgart 1961
- (184) GUIRDHAM, A., Una teoría de la enfermedad, trad. cast., Buenos Aires 1962

- (185) HAEGERLIN, P., Der Mensch, Zürich 1941
- (186) HABERMAS, J., "Anthropologie", en Fischer Lexikon
Bd. Philosophie, Frankfurt-Hamburg, 1958
- (187) HAESER, H., Lehrbuch der Geschichte der Medizin,
3 vol., Jena 1875 ss.
- (188) HARTMANN, F. y HAEDKE, K., "Der Bedeutungswandel
des Begriffs Anthropologie im ärztlichen Schrift-
tum der Neuzeit", Märburger Sber., 85, 1963,
39-99
- (189) HARTMANN, M., Einführung in die allgemeine Biolo-
gie und ihre philosophischen Grund- und Grenzfra-
gen, Berlin 1965
- (190) HAZARD, P., La pensée européenne au XVIII^e siècle,
Paris 1963
- (191) HEBERER (Hrg.), Fischer Lexikon Anthropologie,
Frankfurt-Hamburg, 1970
- (192) HEIDEGGER, M., Sein und Zeit, 8 Aufl. Tübingen
1957; trad. cast., 4^a ed., México 1971
- (193) HEIDEGGER, M., Kant und das Problem der Metaphy-
sik, 2 Aufl., Frankfurt am Main, 1951
- (194) HEIDEGGER, M., Einführung in die Metaphysik, Tü-
bingen 1953
- (195) HEIDEGGER, M., Platonslehre von der Wahrheit. Mit
einem Brief über den "Humanismus", Bern, 2 Aufl.,
1954
- (196) HEIDEGGER, M., Was heisst Denken?, Tübingen 1954
- (197) HEIMSOETH, H., La metafísica moderna, trad. cast.,
3^a ed., Madrid 1966
- (198) HELMHOLTZ, H., Das Denken in der Medizin. Vorträge
und Reden, Braunschweig 1903

- (199) HEMPEL, J., "Gott, Mensch und Tier im Alten Testament", Ztschr. f. syst. Theologie, 9, 1932
- (200) HENGSTENBERG, H., Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1957
- (201) HERSKOVITS, M.J., Antropología económica. Estudios de economía comparada, México 1954
- (202) HERKHEIMER, G., Krankheitslehre der Gegenwart, Dresden 1927
- (203) HESCHEL, A.J., "El concepto del hombre en el pensamiento judío", en Radhakrishnan, S., y Raju, P. T., El concepto del hombre. Estudio de filosofía comparada, trad. cast., México 1966
- (204) HEUBNER, W., "Kritische Gedanken über medizinisches Denken und Ärztliche Krisis", Ärztl. Vereinsbl. f. Deutschl., n. 1414-16, 1927
- (205) HILDEBRANDT, K., Gesundheit und Krankheit in Fr. Nietzsches Leben und Werk, Berlin 1926
- (206) HIRZEL, R., Die Person. Begriff und Name derselben in Altertum, München 1914
- (207) HONIGMANN, G., Das Wesen der Heilkunde, Leipzig 1924
- (208) HONIGMANN, G., Die geschichtliche Entwicklung der Medizin, München 1925
- (209) HONIGMANN, G., "Die Problematik der heutigen Medizin", Med. Wstl., n. 33, 34-36, 1927
- (210) HSU, F.L.K. (Ed.), Psychological Anthropology, Homewood, Ill., 1961
- (211) INCIARTE, F., "Observaciones histórico-críticas en

- (212) ISRAEL, L., Le medicin face au malade, Bruxelles 1968
- (213) JANKELEVITCH, V., La Mort, Paris 1968
- (214) JASPERS, K., Allgemeine Psychopathologie, Berlin und Heidelberg 1948; trad. cast., 3ª ed., Buenos Aires 1963
- (215) JASPERS, K., "Arzt und Patient", Studium Generale, 6, 1953, 8; recogido después en Philosophie und Welt, München 1958, pp. 184-207
- (216) JASPERS, K., "Die Idee des Arztes", Schweizerische Aerztezeitung, n. 27, 1953; recogido en Philosophie und Welt, München 1958, pp. 169-83
- (217) JASPERS, K., Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962; trad. cast., Madrid 1968
- (218) JASPERS, K., Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften, München 1967; trad. cast., Entre el destino y la voluntad, Madrid 1969
- (219) JOLIVET, R., Le Problème du Mal d'après Saint Agustin, Paris 1936
- (220) JORES, A., Der Mensch und seine Krankheit, Stuttgart, 3 Aufl., 1962; trad. cast., Madrid 1960
- (221) JORES, A., Die Medizin in der Krise unserer Zeit, Bern 1961
- (222) JORES, A., Um eine Medizin von Morgen, Bern 1969
- (223) JUANINI, J., La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa, Madrid 1964
- (224) KANT, E., Immanuel Kants Werke, ed. Cassirer, Berlin 1913
- (225) KAPP, F., "Zum Begriff und zur etymologischen Ableitung des Wortes Person", Jb. Psychol. Psychother., 3, 1955

- (226) KELLER, W., Vom Wesen des Menschen, Basel 1943
- (227) KIERKEGAARD, S., El concepto de la angustia, trad. cast., Madrid 1965
- (228) KIERKEGAARD, S., La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado, trad. cast., Madrid 1969
- (229) KLUCKHOHN, C., Antropología, México 1949
- (230) KNEUCKER, A.W., Richtlinien einer Philosophie der Medizin, Wien 1949
- (231) KORS, J.B., La justice primitive et le péché originel d'après Saint Thomas, Paris 1922
- (232) KOSIK, E., Dialéctica de lo concreto, trad. cast., México 1967
- (233) KRAFT, V., Der Wiener Kreis, Wien 1950; trad. cast. Madrid 1966
- (234) KRAUS, F., Allgemeine und spezielle Pathologie der Person, Leipzig 1919/26
- (235) KRAUS, F., "Die Person in der Medizin aus dem Gesichtspunkt der Kolloidchemie", Spez. Pathol. u. Therap. inn. Krankh., II, Ergänz-Bd. Berlin-Wien 1938
- (236) KREHL, L., "Ueber Standpunkte in der innern Medizin", Münch. med. Wschr., n. 38, 1926
- (237) KREHL, L., Krankheitsform und Persönlichkeit, Leipzig 1929
- (238) KROEBER, A.L. (Ed.), Anthropology Today, Chicago 1929
- (239) KROEBER, A.L., Anthropology, New York 1923 (nueva ed., 1948); trad. cast., Antropología, México 1945
- (240) KUETEMEYER, W., Die Krankheit in ihrer Menschlichkeit, Göttingen 1963

- (241) LABBY, D.H., Life or death. ethics and options, Washington 1968
- (242) LACROIX, J., Les hommes devant l'échec, Paris 1968
- (243) LAGACHE, D. (Ed.), Les modèles de la personnalité en Psychologie, Paris 1967; trad. cast., Buenos Aires 1969
- (244) LALANDE, A., "Hypostase", Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, Paris 1951
- (245) LANDMANN, M., Philosophische Anthropologie, Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1955; 3 Aufl. 1969
- (246) LANDMANN, M., Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, Basel 1961
- (247) LANDMANN, M., De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg-München 1962
- (248) LANDSBERG, P.L., Einführung in die philosophische Anthropologie, Frankfurt, 2^a ed., 1960
- (249) LANGEMEYER, B., Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie, Paderborn 1963
- (250) LASCARIS, "La libertad en Grecia", Actas de la III Semana Española de Filosofía, Madrid
- (251) LASSO DE LA VEGA, J.S., "Psicología homérica", en R. Adrados, Fernández Galiano, Luis Gil, Lasso de la Vega, Introducción a Homero, Madrid 1963
- (252) LAURENT, M.M., Réalisme et richesse de l'amour chrétien. Essai sur Eros et Agape, Bar-le-Duc, 1962

- (253) LE GALL, A., y BRUN, R., Les malades et les médicaments, Paris 1968
- (254) LE PORRIER, H., Paradoxe sur la Médecine, Paris 1968
- (255) LEDERMANN, E.K., Philosophy and Medicine, London 1970
- (256) LEGIDO LOPEZ, M., "El hombre de carne y hueso. Estudio sobre la antropología de D. Miguel de Unamuno", en Unamuno a los cien años, Salamanca 1967, pp. 29-56
- (257) LERICHE, R., La chirurgie de la douleur, Paris 1940
- (258) LERSCH, Ph., Aufbau der Person, München 1952
- (259) LEVI-STRAUSS, C., Anthropologie Structurale, Paris 1958
- (260) LINTON, R., The Study of Man: An Introduction, New York 1936; trad. cast., Estudio del hombre, 8ª ed., México 1965
- (261) LOPEZ IBOR, J.J., "Lo humano en la enfermedad. Fragmentos para una antropología médica", Hospital General, 7, junio 1967
- (262) LOTZ, J.B., "Person und Verkündigung", en Wahrheit und Verkündigung (Michael Schmaus zum 70. Geburtstag), II, Paderborn 1967, pp. 1241-1242
- (263) LOWITH, K., El sentido de la historia, trad. cast., Madrid 1958
- (264) LOYOLA, S. Ignacio, Obras Completas, Madrid 1952
- (265) LUKAE, S.C., Entwurf eines Systems der medizinische Anthropologie, 1815
- (266) LUTERO, M., Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ss.

- (267) MAINZER, Fr., "Zur Kritik einiger Norm- und Krankheitsbegriffe in der Medizin", Zeitschr. f. Konstitutionsforschung, 105, 731, 1925
- (268) MAINZER, Fr., "Ueber die logischen Prinzipien der Ärztlichen Diagnose", Abhandl. zur theoret. Biol., 21, Berlin 1925
- (269) MAIR, L., An introduction to social Anthropology, Oxford 1965; trad. cast., Madrid 1970
- (270) MALHERBE, J., Medicine et droit moderne, Paris 1968
- (271) MARAVALL, J.A., Antiguos y Modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad, Madrid 1966
- (272) MARCEL, G., Pour une sagesse tragique et son au-delà, Paris 1968; trad. cast., Filosofía para un tiempo de crisis, Madrid 1971
- (273) MARCO MERENCIANO, F., "La experiencia de la enfermedad", en Ensayos médicos y literarios, Madrid 1958
- (274) MARIAS, J., El método histórico de las generaciones, Madrid 1949
- (275) MARIAS, J., La estructura social, Madrid 1955
- (276) MARIAS, J., El tema del hombre, 3ª ed., Madrid 1960
- (277) MARIAS, J., "La psiquiatría vista desde la filosofía", en Ensayos de teoría, 3ª ed., Madrid 1966
- (278) MARIAS, J., Antropología metafísica, Madrid 1970
- (279) MARQUARD, O., "Zur Geschichte des philosophischen Begriff Anthropologie seit den Ende des 18. Jahrhunderts", Collegium Philosophicum, J. Ritter zum 60. Geburtstag, Basel 1965

- (280) MARQUARD, O., "Anthropologie", en Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971, 362-74
- (281) MASSON, E., "Mal", Dictionnaire de Théologie Catholique de Vacant-Mangenot, Paris 1922 ss.
- (282) MATUSSEK, P., Metaphysische Probleme der Medizin. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre der Psychotherapie, Berlin-Heidelberg 1948
- (283) MAUSS, M., Sociologie et Anthropologie, Paris, 3ª ed., 1966; trad. cast., Madrid 1971
- (284) MEAD, M., Anthropology, A Human Science, New York 1964
- (285) MENENDEZ PELAYO, M., Crítica filosófica. Col. Escr. Cast., t. 94.
- (286) MERCIER, P., Histoire de l'Anthropologie, Paris 1966
- (287) MERLEAU-PONTY, M., "El hombre y la adversidad", en Signos, trad. cast., Barcelona 1964
- (288) METZ, J.B., Christliche Anthropozentrik, München 1962; trad. cast., Antropocentrismo cristiano, Salamanca 1971
- (289) METZ, J.B., Teología del mundo, trad. cast., 2ª ed. Salamanca 1971
- (290) MICHEL, A., "Hypostase", Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris 1922, I, 369 ss.
- (291) MICHEL, E., Der Prozess Gesellschaft contra Person, Stuttgart 1960
- (292) MILLAN PUELLES, A., Estructura de la subjetividad, Madrid 1967

- (293) MOREL, G., Nietzsche, 3 vol., Paris 1971
- (294) MOREL, G., Dios, ¿alienación o problema del hombre?, Barcelona 1970
- (295) MUCCHIELLI, R., Philosophie de la médecine psychosomatique, Paris 1961
- (296) MUCH, K., Das Wesen der Heilkunde. Grundlagen einer Philosophie der Medizin, Darmstadt 1928
- (297) MUGUERZA, J., "Semántica lógica", Revista de Occidente, agosto 1964, 249-60.
- (298) MUEHLER, H., Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, Werl-West 1954
- (299) MUEHLEN, H., Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilgeschichtlichen Identität des Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, Paderborn, 1967
- (300) MUEHLMANN, W.E., Geschichte der Anthropologie, Frankfurt am Main-Bonn 1948; 2ª ed., 1968
- (301) MUELLER, O., Die Stellung der Medizin zu den anderen Wissenschaften, Stuttgart 1927
- (302) MUNCH, K., Das Wesen der Heilkunde, Grundlagen einer Philosophie der Medizin, Darmstadt 1928
- (303) MUÑOZ, V., Lógica matemática y lógica filosófica, Madrid 1962
- (304) NABERT, J., Essai sur le mal, Paris 1970
- (305) NEDONCELLE, M., "Prosopon et persona dans l'antiquité classique", Revue des Sciences Religieuses, 22, 1948, 277-99

- (306) NEDONCELLE, M., "Les variations de Boèce sur la personne", Revue de Sciences Religieuses, 29, 1955, 201-38
- (307) NEUBURGER, M., Geschichte der Medizin, II, Stuttgart 1911
- (308) NUTTIN, J., La structure de la personnalité, Paris 1965; trad. cast., Buenos Aires 1968
- (309) OCHOA, S., "Los virus; frontera de la vida y clave de algunos de sus secretos", Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid 1970, t. II, pp. 371-97
- (310) OLASAGASTI, M., Introducción a Heidegger, Madrid 1967
- (311) ORBE, A., La antropología de San Ireneo, Madrid 1969
- (312) ORTEGA Y GASSET, J., "Una primera vista sobre Baroja", O.C., t. II, 7ª ed., Madrid 1966
- (313) ORTEGA Y GASSET, J., "Max Scheler", O.C., IV, 6ª ed., Madrid 1966
- (314) ORTEGA Y GASSET, J., "Juan Vives y su mundo", O.C., IX, 2ª ed., Madrid 1956
- (315) OTTO, S., Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz, München 1968
- (316) OVERHAGE, P., RAHNER, K., Das Problem der Homini-sation, Freiburg 1961
- (317) PANIAGUA, J.A., El Maestro Arnau de Vilanova, médico, Valencia 1969
- (318) PANIAGUA, J.A., "La Patología General en las obras de Arnaldo de Vilanova", Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina, I, 49-119, Madrid 1949.

- (319) PANIAGUA, J.A., "Vida de Arnaldo de Vilanova", Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina, III, 3-83, Madrid 1951
- (320) PANIAGUA, J.A., "L'arabisme a Montpellier dans l'oeuvre d'Arnau de Vilanova", Comptesrendus du XVI Congrès International d'Histoire de la Medicin, Montpellier 1958, pp. 163-69
- (321) PANIAGUA, J.A., "La obra médica de Arnau de Vilanova. Introducción y fuentes", Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica, II, 1959, 351-401
- (322) PANIAGUA, J.A., "Notas en torno a los escritos de Alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova", Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica, 9, 1959, 406-19
- (323) PANIAGUA, J.A., "La Psicoterapia en las obras médicas de Arnau de Vilanova", Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica, 15, 1963, 3-15
- (324) PASCAL, B., Pensamientos, ed. X. Zubiri, 7ª ed., Madrid 1967
- (325) PHILIPS, G., La Raison d'être du Mal d'après Saint Agustin, Louvain 1927
- (326) PIDOUX, G., L'homme dans l'Ancien Testament, Neuchatel-Paris 1953
- (327) PINTOR RAMOS, A., "Max Scheler y el vitalismo", La Ciudad de Dios, 1969
- (328) PLESSNER, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1928
- (329) PLESSNER, H., "Anthropologie Philosophique", Philosophy in the Mid-Century, a Survey, ed. by R. Kibansky, vol. 2, Firenze 1958, pp. 85-90

- (330) PLESSNER, H., Philosophische Anthropologie, Frankfurt am Main 1970
- (331) POPPER, K.R., The Logic of Scientific Discovery, London 1959; trad. cast., Madrid 1962
- (332) PORTMANN, A., Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1951.
- (333) PUSCHMANN, Th., Geschichte des medizinischen Unterrichts, Leipzig 1889
- (334) RABADE ROMEO, S., Verdad, Conocimiento y Ser, Madrid 1965
- (335) RAHNER, K., "Anthropologie, theologische", L.Th.K., I, 1957, 618-27
- (336) RAHNER, K., Oyente de la palabra, trad. cast., Barcelona 1967
- (337) RAHNER, K., "Theologie und Anthropologie", en Wahrheit und Verhündigung, II, Paderborn 1967
- (338) RAHNER, K., "Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la Teología", en Mysterium Salutis, trad., cast. V.II, t.I, Madrid 1969
- (339) RAHNER, K., "El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación", Mysterium Salutis, II, 1, Madrid 1969.
- (340) RAMSEY, P., The Patient as Person, New Haven 1970
- (341) REYES MATE, "Presentación de la edición española", en Metz, J.B., Antropocentrismo cristiano, Salamanca 1971
- (342) RHEINFELDER, H., Das Wort Persona. Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters, Halle 1928.

- (343) RICKER, G., Pathologie als Naturwissenschaft, Berlin 1924.
- (344) RICKERT, H., Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen 1910; trad. cast., Ciencia cultural y ciencia natural, 4ª ed., Madrid 1965
- (345) RICKERT, H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Tübingen 1921
- (346) RICOEUR, P., Finitude et culpabilité, Paris 1960 trad. cast., Madrid 1969
- (347) RICOEUR, P., De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris 1965
- (348) RICOEUR, P., Le conflit des interprétations, Paris 1969
- (349) RIVA, C., "Origine del concetto di persona", Ius-titia, 1964, 205-11
- (350) RIVERA DE VENTOSA, E., "Physis y Diathéske", Naturaleza y Gracia, 18, 1971, 343-65
- (351) RIVERA DE VENTOSA, E., "Filosofía de la Historia en Séneca", Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Córdoba 1966
- (352) ROF CARBALLO, J., "El futuro del hombre", en La evolución, Madrid 1966.
- (353) ROMBACH, H. (Ed.), Die Frage nach dem Menschen, 1966
- (354) ROMERO, F., Teoría del hombre, Buenos Aires 1952
- (355) ROESSLER, D., "Medizinische Anthropologie", en Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971, t.I, 374-376
- (356) ROTHACKER, E., "Logik und Systematik der Geisteswissenschaften", Hand. d. Philos., Abt. II, München 1927

- (357) ROTHACKER, E., Die Schichten der Persönlichkeit, 2 Aufl., Leipzig 1941
- (358) ROTHACKER, E., Probleme der Kulturanthropologie, 2 Aufl., Bonn 1948, trad. cast., México 1957
- (359) ROTHACKER, E., Mensch und Geschichte, 2 Aufl., Bonn 1950
- (360) RYLE, El concepto de lo mental, trad. cast., Buenos Aires 1947
- (361) SACRISTAN, Introducción a la lógica y al análisis formal, Barcelona 1964
- (362) SAN VICTOR, R., De Trinitate, Migne, P.L., t. CXCVI.
- (363) SARANO, J., La significación de los cuerpos, Buenos Aires 1964
- (364) SCHAFF, A., La filosofía del hombre, trad. cast., México 1964
- (365) SCHAFF, A., Marxismus und das menschliche Individuum, Wien 1965
- (366) SCHELER, M., Mensch und Geschichte, Zürich 1929; trad. cast., Buenos Aires 1969
- (367) SCHELER, M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1940; trad. cast., 8ª ed., Buenos Aires 1970
- (368) SCHILDER, P., Imagen y aparéñnéa del cuerpo humano, trad. cast., Buenos Aires 1958
- (369) SCHIPPERGES, H., "Anthropologien in der Geschichte der Medizin", en Neue Anthropologie, II, 179-214, Stuttgart 1972
- (370) SCHMAUS, M., Katholische Dogmatik, München 1949 ss; trad. cast., Madrid 1958 ss.

- (371) SCHOEPS, H.J., Was ist der Mensch?, Göttingen 1960
- (372) SCHOSSMANN, S., Persona und prosopon im Recht und im christlichen Dogma, Kiel 1906
- (373) SCHUMACHER, J., Vom Wesen des Arztums, 2a ed., Stuttgart 1957
- (374) SCHUMACHER, J., "Philosophie und Medizin", Med. Klin., 55, 1960, 392
- (375) SCHWARZ, O., Medizinische Anthropologie. Eine Wissenschafts-theoretische Grundlegung der Medizin, Leipzig 1929
- (376) SCHWARZ, H., Arztliche Weltanschauung, Wien 1951
- (377) SCHWARZ, M., TURNER, V., TUDEND, A., Political Anthropology, Chicago 1966
- (378) SEIDLER, E., "Tendencias básicas de la medicina bajomedieval en París", Asclepió, 17, 1965, 95-106
- (379) SEIFERT, F., Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart, Leipzig und Berlin 1930
- (380) SEMMELROTH, O., "Personalismus und Sakramentalismus. Zur Frage nach der Unschlichkeit der Sakramente", en Theologie, in Geschichte und Gegenwart, Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag, München 1957, 203-17
- (381) SERRANO MUÑOZ, V., "El hombre ante el hechà del pecado original, según Domingo de Soto", Revista Española de Teología, 7, 1947
- (382) SERTILLANGES, A.D., El problema del mal: historia, trad. cast., Madrid 1951
- (383) SIEBECK, R., Medizin in Bewegung, Stuttgart 1949

- (384) SIGERIST, H., Kultur und Krankheit, Leipzig 1928;
trad. cast., Civilización y enfermedad, México 1946
- (385) SIGERIST, H., Einführung in die Medizin, Leipzig
1931
- (386) SIMON, Ph., Questions aux savants, Paris 1969
- (387) SOHM, R., Instituciones de Derecho Privado romano,
trad. cast., Madrid 1928
- (388) SOL TAX (Ed.), Anthropology today: Selection, Chi-
cago 1962
- (389) SOMBART, W., Vom Menschen, 1938
- (390) STAVENHAGEN, K., Person und Persönlichkeit, Götting-
en 1957
- (391) STERN, W., Person und Sache. System eines kritis-
chen Personalismus, Leipzig 1923/1924
- (392) STRAUSS, E.W., NATANSON, M., EY, H., Psychiatrie
and Philosophy, New York 1969
- (393) STUERMANN, J., Systematische Anthropologie, 2 Aufl.,
München 1957
- (394) SUDHOFF, K., Kurzes Handbuch der Geschichte der
Medizin, Berlin 1922
- (395) TEMKIN, O., "Studien zum "Sinn" -Begriff in der
Medizin", Kyklos, Bd. 2, Leipzig 1929
- (396) THOMAE, H., Persönlichkeit, Bonn 1955
- (397) TOMAS CALVERAS, L.M., "El descubrimiento del hombre
en la Grecia arcaica", Archivo Iberoamericano de
Historia de la Medicina y Antropología Médica, 19,
1961, 181-86
- (398) TORNOS, A., "Problemas básicos de Antropología
Filosófica", Revista Portuguesa de Filosofia, 1966,
147-56

- (399) TORNOS, A., "Psicología y Antropología filosófica", Pensamiento, 21, 1965, 131-46
- (400) TOURNIER, P., Die Medizin der Person, Neuenburg 1940
- (401) TOVAR, A., Un libro sobre Platón, Madrid 1956
- (402) VALABREGA, J.P., La félation thérapeutique, Paris 1962
- (403) VAN DEN BERG, J.H., El cuerpo humano, trad. cast., Buenos Aires 1964
- (404) VERBEKE, G., L'évolution de la doctrine du pneuma, Paris-Louvain 1945
- (405) VETTER, A., Natur und Person, Stuttgart 1949
- (406) WEIZSAECKER, V.v., "Zum Begriff der Krankheit", Deutsch. Arch. f. Klin. Medizin, 129, 1919
- (407) WEIZSAECKER, V.v., "Ueber medizinische Anthropologie", Philos. Anz., 2, 1927, 236 ss.
- (408) WEIZSAECKER, V.v., Der Kranke Mensch, Eine einföhrung in die Medizinische Anthropologie, Stuttgart 1951; trad. cast., Barcelona 1956
- (409) WELTE, B., Heilverständnis, Friburgo de Br., 1966
- (410) WHITE, V., "Die Einheit der Person", Jb. Psychol. Psychother., 3, 1955
- (411) WICKERSHEIMER, E., "Les secrets et les conseils de maître Guillaume Boucher et de ses confrères. Contribution à l'histoire de la médecine à Paris vers 1400", Bulletins de la Société française d'histoire de la médecine, 8, 1909, 199-305

- (412) WIESE, L.v., Homo sum, Jena 1940
- (413) WILLWOLL, Alma y espíritu, trad. cast., Madrid 1946
- (414) ZIEBARTH, "Diatheke", Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, V-1, Stuttgart 1903
- (415) ZIEHEN, Th., "Medizin und Philosophie", Deutsch. med. Wschr., n. 44, 1926
- (416) ZIMMERLI, W., Das Menschenbild des Alten Testaments, München 1949

CONCLUSIONES

I. Conforme enuncia el título, el tema de nuestra investigación hállese dedicado a estudiar, en doble y complementaria perspectiva histórica y doctrinal, algunas de las relaciones existentes entre los términos "Persona" y "Enfermedad", o análisis de la tipificación que a la enfermedad impone el carácter "personal" de la realidad humana.

II. Para el debido cumplimiento de esta tarea dividimos nuestra indagación en dos partes, cada una de las cuales consta de cuatro capítulos. La primera, Teoría de la realidad personal, consagrada a deslindar histórica y teóricamente el problema del hombre como persona, y la segunda, Teoría de la enfermedad humana, aplicación de las anteriores conclusiones al concreto caso del hombre enfermo.

III. En el primer capítulo de la tesis hácese una breve historia del estudio del hombre, tanto en dimensión talitativa y científica como transcendental o filosófica.

IV. Porque vemos en la obra de Zubiri un actual, riguroso y adelantado intento de asumir y superar los anteriores momentos históricos, hemos dedicado el capítulo segundo -"Ciencia y filosofía de la realidad"- al análisis de la filosofía de Zubiri sobre la realidad en general, en sus dos momentos: talitativo ("actualización en las notas", "sistema de notas" y "respectividad fundante") y transcendental ("dimensionalidad transcendental", "constitucionalidad transcendental" y "respectividad transcendental").

V. La perspectiva alcanzada en el capítulo segundo nos permite abordar de modo directo el estudio del hombre. En el capítulo tercero -"Consideración talitativa de la realidad humana"- hacemos una breve exposición de la talidad humana, o modo como nos permiten concebir a éste los datos de la ciencia. De fuera adentro, en el hombre distinguimos tres niveles: el de tensión (formado por el arco suscitación-tono-vital-respuesta), el de habilidad o habitudes, que en el hombre tiene una radicalidad especial, pues en vez del binomio "sentiscencia" o "sensibilidad"- "respecto formal" de todo viviente, se da otro superior y diferenciante: inteligencia-hiperformalización. Y, en fin, el estrato más profundo de la estructura esencial o

constitutiva, que Zubiri resume en la frase "corporeidad anímica".

Pero además de estructura constitutiva el hombre posee "esencia quidditativa" como ser específico que es. Y en este su momento de especificidad se define, no como "animal racional", sino como "animal de realidades".

VI. La esencia constitutiva del hombre funda, sobre su dimensión talitativa, una rigurosa y formal dimensión transcendental, que analizamos en el capítulo cuarto -"Consideración transcendental de la realidad humana"-. ¿Cómo se define metafísicamente, transcendentamente, el hombre? Zubiri nos dice que como persona, es decir, como realidad reduplicativa y formalmente propia, como un "de suyo" propia y formalmente; como sujeto formal. Esta persona, en acto primero es personidad, que en acto segundo "personaliza" (personalidad) cuando a ella adviene o de ella dimana.

VII. Tras este análisis, y con el capítulo quinto, "Realidad y sentido de la enfermedad en la medicina antigua", iniciamos la indagación, desde la base histórica y teórica anterior, de qué sea precisa y formal-

mente la enfermedad humana. Para lo que comenzamos dedicando todo este capítulo a realizar un bosquejo histórico de lo que la enfermedad fue -"realidad"- y significó -"sentido"- para el médico clásico.

VIII. En el capítulo sexto -"La realidad de la enfermedad"- intentamos analizar el momento de realidad que toda enfermedad posee. Las conclusiones a que llegamos son las siguientes:

1) En el plano talitativo, la enfermedad debe comenzar concibiéndose como un padecimiento específicamente humano, ya que sólo el hombre, según Zubiri, tiene verdadera "suficiencia" en el orden constitucional y, por tanto, auténtica "sustantividad". Las denominadas enfermedades animales y vegetales lo son análogicamente, en cuanto que es analógica su "suficiencia" y, por tanto, su "sustantividad".

A) La enfermedad afecta a la "actualización en las notas" talitativa de la cosa real. Esta actualización da lugar a lo que Zubiri denomina "dimensiones" que la enfermedad distorsiona:

<u>Dimensiones talitativas</u>	<u>Enfermedad</u>
Riqueza	Empobrecimiento
Solidez	Debilidad
Estar siendo	Alteración

B) La enfermedad afecta también al "sistema de las notas":

a) Puede afectar a la sustantividad como "nota adventicia", dando origen a lo que nosotros hemos denominado "enfermedades adventicias" (infecciosas, tóxicas, traumáticas, etc.).

b) Puede afectarla también de un modo más profundo, como "nota constitucional", lo que funda las "enfermedades constitucionales" (enfermedades hereditarias, genéticas, etc.).

c) Las "notas constitutivas o esenciales" pueden ser afectadas por las que comienzan siendo adventicias, y por las constitucionales. La alteración de una nota constitutiva origina un nuevo ser, distinto del hombre: un cadáver, un infrahombre, tal vez un superhombre.

d) Además de esencia constitutiva, el hombre posee esencia quidditativa o específica, por ser una realidad filetizable que constituye especie. La especie es el máximo conjunto de notas constitutivas que se dan en todos los hombres: es, pues, un concepto derivado y más pobre que el constitutivo. Por lo mismo, la "especie morbosa" es derivada y secundaria respecto de la enfermedad individual. Lo primario de la enfer-

medad es su esencia constitutiva.

e) De este modo entendida, la "especie morbosa" puede tener dos sentidos. En las enfermedades constitucionales filetizables (esferocitosis, acondroplasia, corea de Huntington, glucosuria renal, síndrome de Ehler-Danlos, síndrome de Gardner, telangiectasias de Osler, síndrome de Peutz-Jeghers, etc.), el término "especie" es sinónimo de "específico" y la especie morbosa es una especie física o genética. En las enfermedades adventicias no hay filetización física de la especie morbosa. Aquí "especie", por tanto, no se toma en el sentido físico de "específico", sino en el lógico de "especial". No se trata, pues, de una especie "física", sino "lógica".

f) Además de especies hay "géneros morbosos", que pueden ser también "físicos" y "lógicos. El género de las enfermedades constitucionales cromosómicas ligadas al sexo, por ejemplo, es físico, pero el de las enfermedades adventicias virásicas es lógico. En el primer caso "género" se toma en el sentido de "genérico"; en el segundo de "general".

g) La enfermedad afecta, en fin, al hombre en su "respectividad fundante" y en su "modo" o "condición" de realidad, haciéndose en ella especialmente patente

su condición de "caduca" y "lábil".

2) En el plano transcendental la enfermedad comienza siendo una disminución de realidad qua realidad, lo que analizamos en tres momentos:

A) "Dimensionalidad transcendental":

<u>Dimensiones transcendentales</u>	<u>Enfermedad</u>
Perfección	Imperfección
Estabilidad	Inestabilidad
Duración	Alteración temporal

B) "Constitucionalidad transcendental". La enfermedad modula transcendentamente el unum de la realidad que la padece, aunque no siempre del mismo modo. Las enfermedades constitucionales tienen un momento de "individuación", mientras que las adventicias lo tienen sólo de "individualidad", en cuanto advienen a una realidad ya individua. Pero en toda enfermedad, por darse en una realidad transcendentamente "incomunicable" y "suya", hay un momento negativo transcendental de "incomunicabilidad" y otro positivo de "suidad". La enfermedad es siempre, de uno u otro modo, para el ser que la padece, transcendentamente "incomunicable" y "suya".

C) Finalmente, la "respectividad transcendental", que la enfermedad manifiesta bajo el modo de "limitación". Por ser transcendentamente "limitada", la realidad humana es "enfermable", y de hecho "enferma". La enfermedad como portavoz de la "limitación" de la realidad intra-

mundana qua realidad. Es la "limitación" de la realidad como correlato transcendental de la "caducidad" talitativa.

3) El último punto de este capítulo lo constituye el análisis de la "tipicidad transcendental" de la realidad humana, su carácter de persona, y su relación con el hecho de la enfermedad. En cuanto el hombre es personeidad, la enfermedad tiene y no puede no tener el carácter de realidad transcendental, y transcendentalmente personal. Pero además, en cuanto el hombre, por ser personeidad, personaliza cuanto le acontece, la enfermedad es de uno u otro modo asumida, apropiada y personalizada por el hombre. Al asumirla funda un nuevo sentido de su vida. Y esto es lo que Zubiri expresa con la palabra "condición". Al apropiársela personalmente, el hombre queda en la "condición de enfermo".

IX. Al análisis de esa condición o sentido de la enfermedad en la vida del hombre se dedica todo el capítulo séptimo, "El sentido de la enfermedad". Este sentido no ha sido unívoco a lo largo de la historia, por lo que analizamos las tres actitudes clásicas: la pesimista (el cuerpo como cárcel de la que la enfermedad nos libera), la optimista (la enfermedad es un ac-

cidente que pronto desaparecerá de la faz de la tierra) y la intermedia de la natura sibi relictæ. Creemos, finalmente, que desde Nietzsche se plantea el tema con nueva radicalidad apareciendo, frente al "problema del mal y la enfermedad", su consideración como algo meta-problemático, transintelectual, misterioso: mysterium doloris (Lain Entralgo). En esta perspectiva habría que situar todo conato de aprehensión del sentido transcendental que la enfermedad tiene en la vida del hombre.

X. En el capítulo octavo, en fin, se intenta definir, tanto extrínseca y descriptiva, como intrínsecamente, el ámbito y contenido de una posible Antropología médica, su estatuto epistemológico. La última y principal justificación está sin duda en su propia finalidad, consistente en ayudar a entender al médico la enfermedad en toda su ríca, multiforme y transcien-tífica originariedad. La Antropología médica es el saber que se ocupa del momento transcientífico o supra-científico, a la postre personal, del acto médico. Razonar y justificar en lo posible este aserto ha sido el objeto de la presente tesis.